Volume 20, No. 2 June 2023

إنما يخشى الله من عباده العلماء

JOURNAL OF Islam in Asia

A Refereed International Biannual Arabic – English Journal

INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

JOURNAL OF Islam in Asia

Volume 20, No. 2 June 2023

ISSN: 1823-0970 E-ISSN: 2289-8077

Journal of Islam in Asia

EDITOR-in-CHIEF
Abdul Salam @ Zulkifli B.Muhamad Shukri

EDITOR
Noor Azlan B. Mohd Noor

ASSOCIATE EDITOR
Homam Altabaa

COPY EDITOR
Nur Mashitah Wahidah Bt. Anuar

EDITORIAL ADVISORY BOARD

LOCAL MEMBERS

Abdel Aziz Berghout (IIUM)
Muhammed Mumtaz Ali (IIUM)
Nadzrah Ahmad (IIUM)
Rahmah Bt. A. H. Osman (IIUM)
Sayed Sikandar Shah (IIUM)
Saidatolakma Mohd Yunus (IIUM)
Thameem Ushama (IIUM)

INTERNATIONAL MEMBERS

Abdullah Khalil Al-Juburi (UAE)
Abu Bakr Rafique (Bangladesh)
Anis Ahmad (Pakistan)
Fikret Karcic (Bosnia)
Muhammad Al-Zuhayli (UAE)
Zafar Ishaque Ansari (Pakistan)

Articles submitted for publication in the *Journal of Islam in Asia* are subject to a process of peer review, in accordance with the normal academic practice.

© *2023 by* ***International Islamic University Malaysia***

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.

E-ISSN: 2289-8077

Journal of Islam in Asia
Vol.20, No. 2, June 2023
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v20i2

المقالات العربية

- **أثرُ التَّعايش السّلمي في حماية الوطن في السُّنة النبويَّة: دراسةٌ تحليليَّةٌ في ضوء الواقع المعاصر** **1**
أردوان مصطفى إسماعيل، عارف علي عارف

- **مبدأ العدل في أصول الفقه** **40**
عمار يحيى الضايع، صالح قادر كريم الزنكي

- **مفهوم المسؤولية عن التأمين الصحي للمواطن في منظورالاقتصاد الإسلامي: دراسة تحليلية** **70**
ريني آريانتي رملي، أكبر شريف، دكتورة نور العين بنت محمد

- **التبني عند مسلمي بانكوك: أسبابه وآثاره وكيفية الوقاية منه في ضوء الفقه الإسلامي** **103**
نواوي عاراوان، غالية بوهدة، ميسزيري بن سيتيريس

- **صفات القيادة الجيدة ودورها في تطوير الإدارة في الفكر الإسلامي: دروس مستفادة من نموذج عبد الملك بن مر وان** **138**
خلد علي بخيت البرعمي، عبد العزيز برغوث

- **الفقه الافتراضي عند المالكية من كتاب المدونة بيان وتحقيق** **168**
سيدي محمد فال

- **التكييف الفقهي لجريمة الابتزاز الإلكتروني والتأصيل الفقهي للعقوبات الواردة في الأنظمة الخليجية** **199**
سلطان سابل العنزي، عبد الكريم بن علي، شاهيدرا بنت عبد الخليل

- **توطين العلوم الاجتماعية في السياق الإسلامي: المفهوم والمقياس** **235**
د. نايف نهار الشمري

English Articles

- **The Role of CSOs in The Democratisation Process in Iraqi Kurdistan** **279**
Jamal Mohammed Ameen Hussein and Abdulwahed Jalal Nori

- **Integrating Gold-Backed Cryptocurrency for Blockchain Net Settlement to Achieve Future Economic Stability** **304**
Irma Naddiya Mushaddik, Ashurov Sharofiddin and Aznan Hassan

- ***Sejahtera* leadership: An Indigenous Malay Concept in Higher Education for Sustainable Development** **345**
Arbaiah Abdul Razak and Zainal Abidin Sanusi

- **Millennial Muslims and Use of Cyber-Islam: A Case Study of Bilal Philips and Mufti Menk on Twitter and their Impacts** **372**
Mariet Rosnaida Cabrera Cusi and Abdelaziz Berghout

توطين العلوم الاجتماعية في السياق الإسلامي: المفهوم والمقياس

The Localization of Social Sciences in The Islamic Context: Concept and Scale

Penyetempatan Sains Sosial dalam Konteks Islam: Konsep dan Skala

نايف نهار الشمري*

المخلص

تناقش هذه الورقة مسألة توطين العلوم الاجتماعية في السياق الإسلامي، منطلقة من تحديد مفهوم التوطين بأنه جعل البنية النظرية الاجتماعية قادرة على التفاعل العلمي مع المعطيات المحلية، وتنتقل بعد ذلك للحديث عن مشروعية التوطين وتموضعه العلمي، وعن فلسفة التوطين القائمة على ثنائية الخصوصية والمثاقفة، وعن المتطلبات العلمية لتحقيق عملية التوطين. ثم تنتقل الورقة إلى الجزء الثاني المتعلق بمقياس التوطين، وهي المسألة الأهم والفاصلة في مسألة التوطين، إذ إن الكثير يتحدث عن التوطين دون وجود مقياس واضح، وقد حاولت الورقة وضع مقياس أولي يمكن من خلاله اختبار مدى تحقق التوطين في البحث الاجتماعي، وهو مقياس مكوّن من سبعة مستويات: المستوى الوجودي، والمستوى القيمي، والمستوى التاريخي، والمستوى الموضوعي، والمستوى المفاهيمي، والمستوى المصطلحي، والمستوى المنهجي. ثم جرى أخيرًا تطبيق هذه المستويات على مجموعة من الكتب التدريسية في حقلي علم الاجتماع وعلم السياسة. وقد سلكت الدراسة المنهج التحليلي من خلال تحليل النصوص المتعلقة بموضوعات التوطين، وكذلك تحليل الكتب التي كانت محلاً لرصد هذه الدراسة.

*أستاذ مشارك بقسم الفقه وأصوله في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، ومدير مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة قطر: n.alshamari@qu.edu.qa

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Journal of Islam in Asia
June Issue, Vol. 20, No. 2. 2023
E-ISSN: 2289-8077

Article received: March 2023
Article accepted: May 2023

DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v20i2.1166

الكلمات المفتاحية: التوطين، العلوم الاجتماعية، الخصوصية، المثاقفة، المقياس.

Abstract

This paper aims to discuss the issue of the localization of social sciences in the Islamic context, started with defining the concept of localization as making the social theoretical structure capable of scientific interaction with local issues. Then the paper moves on to the second part related to the scale of localization, which is the most important and decisive issue in the process of localization, as many discussed the topic of localization without a clear scale. The article tried to develop an initial scale to examine the extent of achieving localization in social sciences, which is consisting of seven levels; the existential level, the value level, the historical level, the objective level, the conceptual level, the terminological level, and the methodological level. Then these levels were finally applied to a group of textbooks in the fields of sociology and political science. The study relayed on the analytical method to analyze the texts related to the issue of localization, as well as analyzing the books that were the subject of observing of this study.

Keywords: Localization, Social Sciences, Privacy, Acculturation and Scale.

Abstrak

Kertas kerja ini bertujuan membincangkan isu lokalisasi sains sosial dalam konteks Islam, dimulakan dengan mendefinisikan konsep lokalisasi sebagai menjadikan struktur teori sosial mampu berinteraksi secara saintifik dengan isu tempatan. Kemudian kertas kerja bergerak ke bahagian kedua yang berkaitan dengan skala penyetempatan, yang merupakan isu yang paling penting dan menentukan dalam isu (proses) penyetempatan, kerana ramai yang membincangkan topik penyetempatan tanpa skala yang jelas. Artikel tersebut cuba mengembangkan skala awal untuk mengkaji sejauh mana pencapaian lokalisasi dalam sains sosial, yang terdiri daripada tujuh peringkat; tahap kewujudan, tahap nilai, tahap sejarah, tahap objektif, tahap konsep, tahap istilah, dan tahap metodologi. Kemudian tahap-tahap ini akhirnya diterapkan pada kumpulan buku teks dalam bidang sosiologi dan sains politik. Kajian ini menyampaikan kaedah analisis untuk menganalisis teks yang berkaitan dengan isu lokalisasi, serta menganalisis buku-buku yang menjadi subjek pemerhatian kajian ini.

Kata kunci: Penyetempatan, Sains Sosial, Privasi, Pembudayaan dan Skala.

مقدمة

الحديث عن التوطين حديثٌ عن الوعي؛ إذ التوطين نتيجة انتباه الذات لغربة الفكرة المستوردة، والانتباه هو جوهر الوعي، ولذلك التوطين يعبّر عن حالة تفاعل علمي واعٍ بين ثقافتين، تفاعل يشترط الوعي المسبق بالناقل والمنقول منه والمنقول إليه.

ولأنَّ التوطين يرتكز على الوعي بأطراف عمليَّة المثاقفة، فهو إذن مشروعٌ يسعى لمراقبة البعد الوظيفي للمفاهيم والنظريات المستوردة، والتأكد من مدى ملاءمتها وأهليتها للتفاعل العلمي مع المعطيات المحلية، فإذا كان المفهوم المستورد عاجزًا عن التفاعل العلمي أو كان يحكي قصة وعي آخر لا علاقة له بوعينا فإن التوطين يعمل على معالجته ليلائم الواقع إن كان ذلك ممكنًا، وإلا كان البديلُ بديلاً، وهكذا يكون التوطين ضامنًا لوجود لغة مشتركة بين التنظير والواقع.

ويكون التوطين أكثر إلحاحًا حين يكون بين ثقافتين غير متوازنتين في العلاقة، في مثل هذه الحالة تجنح ثقافة اليد السفلى أن تفكر بوعي ثقافة اليد العليا، بل تفكّر بها وفيها. وهذا هو واقعنا المعاصر مع الثقافة الغربية، التي استلبت وعينا فأصبحنا عاجزين عن التفكير خارج منطقها ومنطقتها، وأمست وظيفة العقل المسلم كوظيفة الجسر الذي لا يفعل سوى نقل الأشياء من ضفة لأخرى، غير آبهٍ بطبيعة تلك الأشياء أو أهميتها.

إن الحداثة في سياقها الغربي نتاج تحوّلات أساسية في مفهوم الدين والسلطة والإنسان والملكية والعلم والمجتمع، وهذه التحولات هي التي أنتجت منظومة الحداثة التي صُنعت العلوم الاجتماعية على عينيها. لكن كل هذه العوامل والتحولات لم تحصل في العالم العربي، فهل من الطبيعي أن تكون العلوم الاجتماعية في سياق الحداثة كالعلوم الاجتماعية في سياق لم يعرف أيا من مقدمات الحداثة؟

لا شك أن اختلاف المقدمات ينبغي أن يؤدي إلى اختلاف النتائج، لكن العقل العربي المعاصر يتظاهر في كثير من الأحيان بأنه ابن الحضارة الغربية، فيتحدث عن القرون الوسطى وكأنها

ماضيه، ويتحدث عن الحداثة وكأنه أحدثها، ويتحدث عما بعد الحداثة كأنها مستقبله. هكذا يتحدث العقل العربي في عالم الأفكار، يعيش حالة استلاب عامة تحول دون أن يكون واعيًا بذاته، ولأجل ذلك الاستلاب يمسي التوطين ضرورة منهجية لإيجاد حالة من التوازن تسمح للوعي العربي والإسلامي أن يمارس دورًا مختبريًا للأفكار المستوردة.

وفي إطار التأسيس لمشروع التوطين، تأتي هذه الدراسة محاولةً إنجاز أربعة أهداف:

الهدف الأول: بيان الإطار النظري لفكرة التوطين، وذلك من خلال بيان معناه وفلسفته ومشروعيته وشروطه.

الهدف الثاني: وضع معايير يمكن من خلالها قياس مدى تحقق التوطين في البحث الاجتماعي، وهذا المقياس يتضمن سبعة مستويات: المستوى الوجودي، والمستوى القيمي، والمستوى التأريخي، والمستوى الموضوعي، والمستوى المفهومي، والمستوى المصطلحي، والمستوى المنهجي.

الهدف الثالث: تطبيق المستويات الستة المذكورة على حقلين من حقول العلوم الاجتماعية: **العلوم السياسية، وعلم الاجتماع**.

الهدف الرابع: تطبيق مقياس التوطين على عدة كتب تدريسية في علمي السياسة والاجتماع، حيث وضع الباحث سؤالا مقياسيا إزاء كل مستوى من مستويات التوطين التي أشار إليها سابقًا، وفقًا للآتي:

فعلى المستوى الوجودي طرح السؤال: إلى أي مدى أسهم الكتاب في الكشف عن التصور الوجودي الذي يقف وراء أي مسألة من مسائل الكتاب؟

أما المستوى القيمي فقد وضع السؤال: إلى أي مدى أسهم الكتاب في تأطير الموضوعات ذات الأبعاد القيمية بإطار ينتمي إلى ثقافته المعيارية؟ أو نبّه على التحيّزات القيمية في المقاربات الغربية؟

وفي المستوى التاريخي كان السؤال: إلى أي مدى سعى الكتاب لتأريخ موضوعات العلم وقضاياه ضمن سياقه التاريخي؟

أما المستوى الموضوعي فقد كان السؤال: إلى أي مدى يذكر الكتاب موضوعات وقضايا وأمثلة متعلقة بسياقه المحلي؟

وعلى المستوى المفهومي وضع السؤال: إلى أي مدى سعى الكتاب لإعادة بناء المفاهيم ذات النسبية الثقافية بما يتلاءم مع ثقافته؟

أما المستوى المصطلحي فقد طرح السؤال: إلى أي مدى استشكل الكتاب تسمية المصطلحات التي تعكس تحيّزًا ثقافيًا أو لا تعبّر عن واقعه تعبيرًا دقيقًا؟

وكان السؤال الأخير عن المستوى المنهجي المتثمل في: إلى أي مدى حاول الكتاب أن يناقش قضايا منهجية بناءً على معطيات واقعه أو موقفه العلمي؟

ومن المهم الإشارة إلى أنه لما كان التوطين يستلزم حضور ثقافة معيارية، ولما كانت مجتمعاتنا تنتمي إلى الثقافة الإسلامية، فقد كان هذا البحث مؤطرًا **بالإطار الإسلامي** في الأبعاد المعيارية.

وقد قسَّم الباحث دراسته إلى سبعة مطالب رئيسة، تحدث في كل مطلب عن موضوع من الموضوعات ذات الصلة بالتوطين، حيث ناقش في المطلب الأول: معنى التوطين، وتحدث في المطلب الثاني عن مشروعية التوطين، وعالج في المطلب الثالث الفلسفة الكامنة وراء عملية التوطين، كما جاء المطلب الرابع للحديث عن متطلبات التوطين، في حين ذكر في المطلب الخامس مسارات التوطين التي لاحظها في العالم الإسلامي، كما بحث في المطلب السادس المقاييس التي من خلالها يمكن قياس التوطين، وقد اختبر الباحث بعض الكتب التي ألفت في مجالات العلوم السياسية والاجتماعية في ضوء المقاييس التي اعتمدها لاكتشاف عملية التوطين، وذلك في المطلب السابع، وأخيرًا ذكر النتائج التي توصل إليها من خلال هذا البحث.

المطلب الأول: معنى التوطين

يرتكز التوطين عمومًا على فكرة إحلال المحلي مكان الأجنبي، وفي عالم الأفكار لا يعني التوطين ربط الأفكار بالحدود القُطرية، بل المقصود جعلها ملائمة لخصوصية محددة، سواء كانت في دولة معينة، أو في إقليم معين كالخليج أو في إطار حدود ثقافية معينة، كالثقافة الإسلامية أو الأوربية أو غير ذلك. فالتوطين لا يعبر عن حدود قُطرية بالضرورة، وإنما متعلق بالبيئة المختلفة بصرف النظر عن حدودها السياسية. فهو بهذا المعنى لا يأتي من معنى الوطن بمدلوله السياسي المعاصر، وإنما من "وطّن" التي تعني في الدلالة المعجمية هيّأ أو روّض، فمن وطّن نفسه على شغف العيش فقد هيّأ نفسه وروضّها على ذلك.[1] وبذلك جاءت النصوص العربية الأولى، كرواية "لا تكونوا إمعة، تقولون: إن أحسن الناس أحسنا، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن "وطّنوا" أنفسكم، إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا فلا تظلموا"، قال الإمام الترمذي: "هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه"[2]. وكذلك قول علي بن أبي طالب "وتوطيني نفسي على المنيّة"،[3] أي تهيئة نفسي على الموت. ويقول الشريف الرضي: "أعلمنا —سبحانه– أنه لولا ما أنعم به علينا من تسكين الأرض وتوطينها"؛[4] أي تهيئتها لنا.

إذن التوطين في عالم الأفكار يعني تهيئة الأفكار لتكون ملائمة لخصوصية معينة، فهو يتضمّن تدخّلاً إنسانيًا في أمرٍ ما يقتضي تهيئته لأمرٍ ما. وإذا كان هذا هو أصل التوطين فإنه يمكن

---

[1] يقول الخليل بن أحمد: " وتقول: وطنت نفسي على الأمر فتوطنت، أي: حملتها عليه فذلت، قال كثير: وقلت لها يا عز: كل مصيبة ... إذا وطنت يوما لها النفس ذلت". الخليل بن أحمد، *كتاب العين* (القاهرة: دار ومكتبة الهلال)، ج7، ص455.

[2] محمد بن عيسى بن سورة، *سنن الترمذي*، ط3 (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975)، رقم الحديث: 2007.

[3] أحمد زكي صفوت، *جمهرة رسائل العرب في عصور العربية*، ط1 (بيروت: المكتبة العلمية، 1356-1357هـ) ج1، ص491.

[4] الشريف الرضي، *تلخيص البيان في مجازات القرآن* (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة)، ص325.

تعريف التوطين في العلوم الاجتماعية بأنه: جعل البنية النظرية للعلوم الاجتماعية قادرة على التفاعل العلمي مع المعطيات المحلية من خلال إحلال المعرفة الملائمة محل المعرفة غير الملائمة.

وحين يتضمّن تعريف التوطين جملة "المعرفة غير الملائمة" فهو أمر ليس بالسهل، أعني اصطياد المعرفة غير الملائمة، إذ الأصل في الناس التقليد، كما لاحظ ذلك ابن خلدون في قوله: "والتّقليد عريق في الآدميّين وسليل".[5] ولذلك عملية التوطين تتطلب حاسية نقدية عالية لدى الباحث تجعله قادرًا على معرفة الملائم وغير الملائم، فيعمل وفقًا لثنائية الاستيعاب والتجاوز، استيعاب الملائم، وتجاوز غير الملائم. والمطلع على طبيعة الإنتاج البحثي في العالم العربي يجد أن الحاسية النقدية تجاه المعرفة الأجنبية لا تزال غير كافية، فمثلاً درس أحد الباحثين أكثر من مئة أطروحة دكتوراه في علم النفس في السودان، ووجد أن 90% بالمئة منها لم تتضمن أي نقد للمفاهيم والمناهج والنظريات الغربية.[6] وهذا دليل على حالة الاستلاب التي نتحدث عنها، والتي تحول دون تحقق شرط التوطين، وهو الوعي بالذات.

وامتلاك الحاسية النقدية لن يتحقق إلا إذا امتلك الباحث وعيًا بذاته يدرك من خلاله احتياجاته ومعطياته، إذ حين يغيب الوعي بالذات يصبح محالاً معرفة الملائم وغير الملائم، ولذلك **التوطين هو منطق تفكير قائم على الوعي بالذات**، والوعي بالذات يعني إدراك الإمكان والاحتياج، "الإمكان" يجيب على سؤال: ماذا نستطيع؟ و"الاحتياج" يجيب على سؤال: ماذا نريد؟ أما العقل المستلب المذعن للإنتاج الأجنبي فلن يكون معنيًا بمهمة التوطين، وإنما سيكون معنيًا أبدًا بمهمة "التسويق".

ولا يكتفي التوطين باكتشاف "المعرفة غير الملائمة" ورفع الستار عنها، ولو وقف عند هذا الحد لما اختلف في شيء عن أي عملية نقدية، وإنما يقتضي التوطين ركنًا آخر، **وهو الإحلال**،

---

[5] عبد الرحمن ابن خلدون، *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر*، ط2 (بيروت: دار الفكر، 1988)، ص6.

[6] عمر هارون الخليفة ومنى حسن بابكر، "توطين علم النفس دراسة تحليلية لعيّنة من أطروحات دكتوراه علم النفس في الجامعات السودانية،" *المجلة العربية لضمان جودة التعليم الجامعي* 4، العدد 7 (2011): ص ص45-71، ص46.

إحلال المعرفة الملائمة محل المعرفة غير الملائمة. والإحلال يتطلب أصالةً، وإنتاجًا معرفيًا ذاتيًا، فالنقد تفاعل مع الآخر، والإحلال تفاعل مع الذات.

فالتوطين عملة لها وجهان، الأول النقد، والثاني الإحلال، وإذا كان التوطين كذلك فلا يمكن النظر إليه على أنه مجرد تحيز أيدلوجي، أو سعي لوضع حدود قومية للعلوم،[7] وإنما هو حق حضاري وضرورة منهجية، "حق حضاري" لأنه من حق المجتمعات المسلمة أن يكون الإطار المعياري للبنية النظرية الاجتماعية مستمدًا من ثقافتها، و"ضرورة منهجية" للتأكد من وجود لغة مشتركة بين التنظير والواقع، وبذلك يكون التوطين مشروعًا علميًا يجنبنا معضلة عدم الصلاحية Irrelevancy.

ليس التوطين إذن دعوى لإلغاء العالميّة بحجة خصوصية الثقافة، ولا دعوى لإلغاء الخصوصية بحجة كونية العلوم، وإنما هو دعوى للتمييز بين "العالمي" و"المحلي" في الإنتاج المعرفة الاجتماعي.

المطلب الثاني: مشروعية التوطين

يكتسب التوطين مشروعيّته من مسلّمة أن العلوم الاجتماعية باختلاف فروعها معنيَّة بدراسة السلوك الإنساني، والسلوك الإنساني لا يتماثل دائمًا في الشكل والدوافع والآثار، وإنما تأخذ المجتمعات والثقافات المختلفة نصيبها في تشكيل طبيعة سلوك أفرادها. وإذا كان السلوك الإنساني ليس متماثلاً في كل المجتمعات الإنسانية فالناتج عن ذلك أنه لا يوجد تنظير عالمي

---

[7] كما هو حاصل في الهند مثلاً، يقول روهان: "تُرفض اليوم عدة علوم معاصرة على الرغم من منافعها المحتملة بحجة أنها غير وطنية" وضرب الهند مثلاً على التوطين الناتج عن عنصرية قومية. راجع: روهان ديب روي، "المسكوت عنه من تاريخ العلم الحديث: العلم والبطش الاستعماري،" ضمن كتاب *في نقد الثقافة المعاصرة*، ترجمة وتحرير عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي (الرياض: دار تكوين، 2022)، 179-190، ص194. وهذا الأمر يمكن رؤيته كذلك في كتابات بعض الباحثين القوميين الذين يسعون للمساواة بين الجغرافيا السياسية والجغرافيا السيوسولجية، انظر مثلاً: عبد القادر عرابي، "ورقة مقدمة إلى ندوة دور الجامعة في خدمة المجتمع التي نظمها اتحاد الجامعات العربية في تونس،" 14 مارس 1989، ص28.

ملائم للسلوك الإنساني دائمًا. صحيح أن ثمة مشتركات على ضوئها تقوم العلوم وتمنحها مشروعية التعميم، لكن الصحيح كذلك أن هناك فروقات في الظواهر الإنسانية كمًا وكيفًا تقتضي اختلافًا في التنظير لها بما يضمن صلاحية المعرفة الاجتماعية للتفاعل مع الواقع؛ فالتوطين لا يقوم على نفي المشتركات، ولكن على اعتبار الفروقات. ذلك أن ثقافة منتجي العلوم الاجتماعية جزءٌ لاوعي في إنتاجهم البحثي، **ولأن الثقافة خاصة والعلم عام**، فإنَّ مستورد المعرفة ملزمٌ بتمييز الخاص من العام في الإنتاج البحثي الاجتماعي، وهذه تحديدًا مهمة التوطين.

فالباحث الغربي الذي أنتج العلوم الاجتماعية لم يكن يستحضر مجتمعًا كونيًا في تنظيره، وإنما هو في نهاية المطاف ابن بيئته بكل مخزونها الثقافي، يفكر بها وفيها، منها ما يُمكن تعميمه ومنها ما لا يمكن. وقد ذكر الفاروقي أن عالم الاجتماع الغربي "يتحدث عن المجتمع الإنساني في حين أنه في الحقيقة يعني المجتمع الغربي، ويتحدث عن الدين في حين أنه في الحقيقة يعني المسيحية، ويتحدث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية في حين أنه في الحقيقة يعني بعض الممارسات العامة للمجتمعات الغربية".[8]

إن اختلاف التاريخ والثقافة والنظم والبنى والظواهر كمًا وكيفًا، وأهم من ذلك اختلاف الوعي نفسه، كل ذلك يقتضي بالضرورة نسبية التنظير الاجتماعي، إذ لا يمكن الإقرار بتباين تلك المعطيات ونسبيتها دون أن يتبع ذلك إقرار باستحقاقات ذلك، وهو اختلاف التنظير بما يلائمها. وهذا أمر يلحظه ويمارسه عدد من رموز علم الاجتماع، فمثلاً الفرنسي بورديو حين أراد الموازنة بين حالتي فرنسا وألمانيا لم يفعل ذلك إلا بالتذكير بشرط التوطين، فذكر أنه لن يقارن قبل "معرفة ما إذا وجدنا في حالة ألمانيا الديمقراطية بكل بساطة المبادئ نفسها التي قابلناها في حالة فرنسا، ولها الوزن النسبي نفسه".[9]

---

[8] إسماعيل الفاروقي، *صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية* (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر للإسلامي، 1989)، ص28.

[9] بيير بورديو، *أسباب عملية: إعادة النظر في الفلسفة*، ترجمة أنور مغيث (القاهرة: آفاق، 2018)، ص28.

وهذه لفتة مهمة، وهي أنه حتى الاشتراك المبادئي لا يلغي من قيمة التوطين؛ لأن الوزن النسبي للمبادئ يختلف من سياق ثقافي لآخر، وهذا ينعكس بالضرورة على تشكلات السلوك الاجتماعي.

لقد انتبه الفرنسي غوستاف لوبون مبكرًا إلى دور العامل النفسي للأمم في التفاعل مع الأفكار، فليست القضية أن تستنسخ نظامًا تعليميًا من بلد متقدم وتضعه كما هو في بلد متخلف لتنتظر أن يؤدي إلى النتيجة نفسها! هذا الأمر استنكره كثيرًا لوبون ورأى أن ذلك "من أشأم الأوهام التي صدرت عن منظريي العقل الصرف".[10] وذكر أن "النظم والتربية التي تلائم بعض الأفراد والأمم تكون بالغة الضرر لأفراد آخرين وأمم أخرى".[11]

والأمر نفسه انتبه له السيد محمد باقر الصدر حين رأى أنه من الخطأ استيراد النظريات الغربية كما هي وإعادة توظيفها دون مراعاة واقعنا، "بل لا بد أن نلاحظ بدقة الظروف الموضوعية للأمة، وتركيبها النفسي والتاريخي".[12]

ولذلك يرى الصدر أنه "من الخطأ ما يرتكبه كثير من الاقتصاديين الذين يدرسون اقتصاد البلاد المتخلفة وينقلون إليها المناهج الأوروبية للتنمية دون أن يأخذوا بعين الاعتبار درجة إمكان تفاعل شعوب تلك البلاد مع هذه المناهج، ومدى قدرة هذه المناهج المنقولة على الالتحام مع الأمة".[13]

فالمسألة إذن لا تتوقف على نجاح الفكرة، بل على إمكانية تفاعلها مع مجتمعاتنا، ولا على طبيعة الفكرة ذاتها، بل على منطق التفكير الذي يقف وراءها، فروح الفكرة لا تقل أهمية عن منطقها. ولذلك ذكرنا أن التوطين يتوقف على تحقق الوعي بالذات، سواء من حيث

---

[10] غوستاف لوبون، *السنن النفسية لتطور الأمم*، ترجمة عادل زعيتر (عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2016)، ص56.

[11] لوبون، *السنن النفسية لتطوّر الأمم*، ص26.

[12] محمد باقر الصدر، *اقتصادنا* (بيروت: دار التعارف)، ص13.

[13] الصدر، *اقتصادنا*، ص14.

الإمكانات أو الاحتياجات، إذ من لم يكن واعيًا بخصائص مجتمعه فلربما استورد فكرة لا تنسجم مع الحالة الثقافية والنفسية لمجتمعه، وحينها تكون عبئًا مشوّشًا أكثر من أي شيء آخر.

لقد قال دوركايم كلامًا مهمًا، وهو أن البحث الاجتماعي لن يتسم بالدقة "إلا إذا شعر عالم الاجتماع بضرورة التتلمذ على تلك الظواهر".[14]

وفكرة التتلمذ على الظاهرة هي جوهر البحث الاجتماعي الحقيقي؛ لأنها تجعل الانطلاق من الواقع لا من المتخيّل، وهي أساس مشروعية التوطين، فإذا كان البحث الاجتماعي يبدأ من الظاهرة نفسها والتتلمذ عليها، فهذا يعني أن التنظير الاجتماعي سيأخذ مسارات مختلفة باختلاف الظواهر المنطلق منها.

كما أنَّ الاعتراف بأهمية التوطين سيجنّبنا الهجوم اللاذع الذي شنه جيوفاني بوسينو على علم الاجتماع وعلمائه، فهو يرى أن علم الاجتماع يواجه مأزقًا حقيقيًا حين "يبحث في مجتمع خاص عن حقيقة عامة، وفي التنوع عن التماثل، وفي الغيرية عن التشابه"، وهذا ما يجعل علماء الاجتماع "يتمنون _انطلاقًا من مجتمع خاص_ إعطاءنا نظرية اجتماعية ذات صحة عامة".[15]

وكلام جيوفاني عينُ الصواب، فهو يعبّر عن أزمة منهجية تعتري الباحثين الاجتماعيين، إذ يفسّرون العام انطلاقًا من الخاص، ويحكمون على الغالب الذي لم يروه بناءً على القليل الذي رأوه، وحتى هذا القليل ثمة شك في مدى دقة رؤيتهم له، وهذا الخلل المنهجي يتضاءل في حضرة التوطين.

---

[14] الصدر، *اقتصادنا*، ص133.

[15] جيوفاني بوسينو، *نقد المعرفة في علم الاجتماع*، ترجمة محمد عرب (بيروت: مؤسسة المجد، 2008)، ص42.

وقد ذكر أنتوني غدنز أن طبيعة الإنتاج السيسيولوجي مرتبط بشكل كبير بنمط السياق الذي ينتمي إليه، وأن علم الاجتماع "ليس مجرد جهد فكري تجريدي، بل إنه ينطوي على مضامين عملية لحياة الناس".[16]

فإذا كان علم الاجتماع مرتهنًا بالمضامين العملية لحياة الناس فإن هذه المضامين معلوم بداهةً اختلافها من مجتمع لآخر بدرجة من الدرجات، وتاليًا سيختلف التنظير المتفرع عنها بنفس تلك الدرجة.

لأجل ذلك لم تكن دعوات التوطين التي أطلقت من جبهات مختلفة في هذا العالم محض عفو وترف، ولا محض تحيزات أيدلوجية، وإنما كانت استشعارًا لعدم صلاحية البنية الفوقية للتفاعل مع البنية التحتية. فقد ظهرت دعوات منذ مطلع المئوية الماضية لتوطين العلوم الاجتماعية في سياقاتها، فكان هناك دعوة لعلم اجتماع فرنسي وعلم اجتماع أمريكي وعلم اجتماع صيني، بل كانت هناك دعوات لعلم اجتماع تايواني! وقد بحث الدكتور العطاس مختلف "الخطابات البديلة" لعلم الاجتماع الغربي، والتي يعرّفها بأنها "مجموعة من الخطابات التي نشأت لتعارض ما تعتبره هي علمًا اجتماعيًا عامًا سائدًا ذا صبغة أوروبية – أمريكية".[17] كما أن هناك اتجاهًا يسمى "ما بعد علم الاجتماع الغربي" Post-western sociology الذي يعترف بأهمية التمايز بين علم الاجتماع الغربي وغير الغربي.

وهذه الدعوات وإن كانت لا تتساوى بالضرورة في باعثها العلمي، فإن تكاثرها يخبر عن أزمة الاغتراب المعرفي التي يستشعرها الباحث الاجتماعي، حين يمتلك بنية نظرية أجنبية عن واقعه.

المطلب الثالث: فلسفة التوطين

فكرة التوطين إذا تأملناها سنجدها ناتج مقدمتين:

---

[16] أنتوني غدنز، *علم الاجتماع*، ترجمة فايز الصياغ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص77.

[17] سيد فريد العطاس، "تعريف الخطابات البديلة وأنواعها،" *إضافات*، العدد 9 (2010): 18.

المقدمة الأولى: المثاقفة.

المقدمة الثانية: الخصوصية.

أما **المثاقفة** فنعني بها التواصل الواعي مع الثقافات الأخرى، فالمجتمع الذي اختار اغماض عينيه وإغلاق أذنيه عن كل ما تنتجه الثقافات الأخرى لن يكون معنيًا بمهمة التوطين؛ لأن التوطين مبنيٌ على وجود إنتاج معرفي من "الآخر"، وهذا يستلزم تفاعلاً ثقافيًا أدى إلى استيراد معرفة هذا "الآخر" ثم الحاجة لتوطينها في السياق المحلي. وهذا ما يفسّر لماذا الغرب اليوم لا يثير مسألة التوطين ولا يبدو أنه معني بها، ذلك ناتجٌ عن قناعة بأنه ليس محتاجًا للثقافات الأخرى في سبيل تطوير ثقافته؛ فهو ليس مشغولاً باستيراد المعرفة الأجنبية. ولذلك حين أسس الفيلسوف الصيني شان هوانغ ما يسمى علم الثقافة culturology علَّق على ذلك سيد عطاس قائلاً: "وهذه إحدى الحالات النادرة التي حمل فيها عمالقة الفكر الغربي في مجال النظرية مفكرًا آسيويًا على محمل الجد".[18]

ومهما يكن من شأن، فإنَّ وجود المثاقفة يستلزم فتح مسارات لانتقال المفاهيم والأفكار بما يستدعي ملاءمتها للمجتمع المنتقَل إليه، أما إذا غابت المثاقفة فستغيب المسارات، وإذا غابت المسارات غابت المفاهيم الأجنبية، وإذا غابت المفاهيم الأجنبية غاب موضوع التوطين، ولذلك نقول إن التوطين فرعٌ عن المثاقفة.

أما **الخصوصية** فالمقصود بها أن يؤمن الباحثون بأنهم ينتمون إلى سياق ذي معطيات مختلفة، سواء من حيث البنية التحتية (الواقع) أو من حيث البنية الفوقية (الثقافة المعيارية)، **فالخبرات المختلفة تنتج معارف مختلفة**، ولما كان كل مجتمع لديه خبرات مختلفة فهذا يعني أهمية وجود إنتاج معرفي يعبر عن الخصوصية. أما إذا كانوا لا يرون اختلافًا في المعطيات الواقعية، أو أن النموذج الغربي هو النموذج المعياري الوحيد للإنسانية، فحينها من المنطقي ألا يكونوا معنيين

[18] العطاس، "تعريف الخطابات البديلة وأنواعها،" 20.

بمهمة التوطين؛ لأن التوطين معني بالتكييف والملاءمة، ومن كان يرى الإنتاج الأجنبي ملائمًا أبدًا فلن يتشوّف للتوطين.

وهاتان المقدمتان_ أعني المثاقفة والخصوصية_ كلاهما معتبران في التصور الإسلامي، أما المثاقفة فهي التعبير المباشر لفكرة "التعارف" التي جعلها القرآن مقصدًا للتنوع الإنساني {يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ}. فالدين الذي يأمر الأمم الإنسانية بالتعارف سيكون الأوسع صدرًا بالمثاقفة، وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الحكمة ضالة المؤمن، أنى وجدها فهو أحق بها"، قال الترمذي: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه".[19]

أما مراعاة الخصوصية فهذا يتجلى أكثر ما يتجلى في الشرائع نفسها، فقد قال تعالى: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا}، فإذا كانت الشرائع نفسها تختلف بما يلائم معطيات كل عصر فمن باب أولى ما هو دون ذلك. ثم من المعلوم أن الأحكام الشرعية مرتبطة بفكرة التعليل، وفكرة التعليل نفسها ناشئة عن اعتبار خصوصية الحال، ولذلك قال العلماء إن الأحكام تدور مع العلة وجودًا وعدمًا.[20]

انعكاس فلسفة التوطين على تموضعه علميًا

إذا كانت فلسفة التوطين تقوم على ثنائية المثاقفة والخصوصية، فالتوطين إذن ليس هو المسار الوحيد للباحثين، ذلك أن التوطين في حقيقته تعبير عن حالة الاستيراد المعرفي، وإذا كان الباحث لا يمارس سوى وظيفة التوطين، فهذا اعترافٌ بأننا لا نمتلك إلا موقفًا وحيدًا، وهو موقف مستورد المعرفة، وهذا موقف مستشكل لا يمكن الإقرار به.

---

[19] الترمذي، سنن الترمذي، ج5، ص51، رقم الحديث: 2687.

[20] سليمان بن عبد القوي الطوفي، *شرح مختصر الروضة* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، ج3، ص559.

وإنما التموضع العلمي الملائم للتوطين أن يكون مسارًا فرعيًا من **مسار التأصيل**، فالباحث لديه معطيات في واقعه، ولديه ثقافته المعيارية، والواجب أن يبني المعرفة بناء على هذه الثنائية، ثم في إطار تطوير هذا البناء يأتي التوطين باعتباره رافدًا علميًا، فالتوطين نلتقي به في طريقنا، لا أن يكون هو الطريق نفسه.

إذن الواجب أن تكون الوظيفة الأساسية هي إنتاج المعرفة، أما استيراد المعرفة فهي معززة لوظيفة الإنتاج لا بديلة عنه، ولأجل ذلك **كان التموضع العلمي للتوطين هو أنه مسار فرعي من مسار التأصيل**، المسار الذي يضمن أن تكون مهمة الباحث الأساسية هي إنتاج المعرفة، لا استيراد المعرفة.[21]

إذن ثنائية التوطين والتأصيل تضمن أن يمارس الباحثون مهمتين؛ إنتاج المعرفة، واستيراد المعرفة، أما توطين بلا تأصيل فهذا سيُحاصرنا في دائرة الاستيراد، وتأصيل بلا توطين سيحرمنا من ثروات العقول الأخرى. ونحن نحتاج التوطين والتأصيل معًا؛ لأن التوطين يضمن وجود الآخر، والتأصيل يضمن وجود الذات، فلا نريد الاستفادة من الآخر بما يلغي الذات، ولا نريد التقوقع على الذات بما يلغي الآخر.

المطلب الرابع: متطلبات التوطين

تتطلب عملية التوطين تحقيق ثلاثة متطلبات:

المتطلب الأول: الانطلاق من الظاهرة[22]

---

[21] وهذا ما فعله ابن خلدون مثلاً، فقد كان منتجًا للمعرفة بما تقتضيه معطيات واقعه وثقافته، ولذلك كان نموذجه التفسيري "العصبية" نابعًا من تدبّر معطىً محلي.

[22] يقول دوركايم معرّفًا الظاهرة الاجتماعية: "الظاهرة الاجتماعية هي كل ضرب من السلوك ثابتًا كان أم غير ثابت يمكن أن يباشر نوعًا من القهر الخارجي على الأفراد، أو هي كل سلوك يعم في المجتمع بأسره، وكان ذا وجود خاص مستقل عن

تختلف وظيفة الفيلسوف من حيث الأصل عن وظيفة الباحث الاجتماعي، فالفيلسوف ليس ملزمًا بالانطلاق من ظاهرة معينة، فهو ربما ينظّر لأفكار مثالية يطمح أن تكون واقعًا يومًا من الأيام، في حين الباحث الاجتماعي وظيفته لا تبدأ إلا بعد الاحتكاك بالظاهرة، فهو "لا يضع نظرية إلا بتأييد مادة تجريبية قادرة على إضفاء الصلاحية على قضاياه" على حد تعبير فيليب ريتور.[23]

وإذا كان انطلاق الباحث الاجتماعي لا يتأتى "إلا بتأييد من مادة تجريبية"، أو بالتتلمذ على الظاهرة على حد تعبير دوركايم، **فهذا الشرط سيجعل الواقع طرفًا أساسيًا في معادلة الإنتاج العلمي الاجتماعي**. وهذا أمر تقتضيه البداهة المنهجية، إذ السلوك الإنساني هو الموضوع الذي تدور حوله العلوم الاجتماعية بمختلف فروعها، فالاقتصاد والتربية والاجتماع والسياسة والعلاقات الدولية كل هذه العلوم تسعى للكشف العلمي عن السلوك الإنساني. وإذا كان السلوك الإنساني هو منطلق العلوم الاجتماعية فالواجب الانطلاق من السلوك إلى التنظير وليس العكس، على الأقل على مستوى وصف السلوك الإنساني وتفسيره، أما العكس من خلال الانطلاق من النظرية إلى الواقع فهذا فيه مخاطرة فقدان الاتصال بين النظرية والواقع، لا سيما إذا كانت النظرية مستوردة من واقع آخر.

أما البحث الذي لا ينطلق من الواقع فسيكون بحثًا فلسفيًا لا اجتماعيًا، وأحيانًا يكون مجرد تفكير صوري يستند إلى مخيّلة الباحث، وقد شن دوركايم هجمة واسعة على هذا النمط من التفكير الذي لا ينطلق من الواقع، شملت هذه الحملة سان سيمون وأوغست كونت وجون

الصور التي يتشكل بها في الحالات الفردية". إميل دوركايم، *قواعد المنهج في علم الاجتماع*، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي (إسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988)، ص62.

[23] فيليب ريتور، *الدروس الأولى في علم الاجتماع*، ترجمة محمد جديدي (الرباط: منشورات ضفاف، 2015)، ص12.

ستيورات ميل في كتاباته في علم الاقتصاد السياسي التي يرى أنها "مجرد ظنون ووجهات نظر فلسفية محضة".[24]

وذكر دوركايم أنه "إذا لم يتجرد عالم الاجتماع تمامًا من رداء الفيلسوف فلن يرى الظواهر الاجتماعية إلا من أشد جوانبها عمومًا".[25]

وفي السياق العربي لاحظ مبكرًا عبد الوهاب بو حديبة إشكالية عدم الانطلاق من الظاهرة، إذ يقول "إنَّ جهدًا كبيرًا يضيع علينا لأننا نجري وراء النظريات، ونلجأ إلى تفسيرات وكأنها وحي مبين، ونحاول أن نسلطها على المجتمع العربي، ثم نحكم على المجتمع العربي حسبما يمكن أن نستنتج، والحقيقة يجب أن تنعكس الآية، وأن ننطلق من المجتمع العربي؛ لأن الواقع هو الذي يحكم على النظريات وليس النظريات هي تتحكم بالواقع".[26]

المتطلب الثاني: استعادة الوظيفة التقييمية

من المهم ابتداءً توضيح الفارق بين الحياد والموضوعية، الحياد عدمُ تبني موقف، والموضوعية تبني موقف لدليل، والسائد في البحث الاجتماعي المعاصر الوقوعُ في الحياد بحجة الموضوعية! فهو يكون محايدًا لا يتبنى موقفًا معتقدًا أنه بذلك يحقق الموضوعية، وهذا خلط بين الأمرين.

إن الحياد في العلوم الاجتماعية يكاد يكون متعذرًا، ليس على المستوى المعياري فحسب، بل حتى على المستوى الوصفي الذي يتباهى كثير من الباحثين بأنه وظيفتهم الحصرية، إذ الوصف نفسه يكون أحيانًا انحيازًا لثقافة معينة، فمثلاً إذا أراد الباحث أن يدرس حالات العنف الأسري في مجتمعه، كيف يحكم على فعل بأنه عنف إلا بناء على قيم معينة؟ وكيف يحكم بوجود تطور

---

[24] دوركايم، *قواعد المنهج*، ص 74.

[25] دوركايم، *قواعد المنهج*، ص210.

[26] عبد الوهاب بوحديبة، "نحو علم اجتماع عربي،" ضمن *نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص89.

اجتماعي بدون قيم مسبقة؟ الحكم على الشيء بأنه متطور أو غير متطور هو حكم قيمي بالضرورة.

وفي أدبيات علم الاجتماع نجد عدة اتجاهات لتحديد غاية المجتمع، منها مثلاً: **البنائية الوظيفية** التي ترى أن غاية المجتمع هي الحفاظ على النظام الاجتماعي. **والوظيفية البيولوجية** التي ترى أن غرض وجود المجتمع يتمثل في إشباع حاجاته البيولوجية. **والوظيفية المعيارية** التي ترى أن التوازن الاجتماعي يجب أن يقوم على ترسيخ قيم ومعايير مشتركة.

ليست هذه الاتجاهات مبنية على فراغ قيمي، وإنما مبنية على تصورات وجودية وقيمية، ولذلك الباحث الاجتماعي المسلم حين يدعي الحياد هو في الحقيقة لن يكون محايدًا، سيكون منحازًا بالضرورة، لكن انحياز إلى التيارات الوضعية المختلفة، وليس انحيازًا إلى نموذجه الإسلامي.

وإذا كانت العلوم الاجتماعية تستبطن قيمًا بالضرورة، سواء أكانت ليبرالية أم يسارية **فهذا يعني بالضرورة أن يحدد الباحث تموضعه القيمي في هذا العلم**، وإلا كان الباحث امتدادًا لمنظور آخر بطبيعة الحال، ولما كنا نتحدث عن باحث يؤمن بالإسلام فإن الاستحقاق المنطقي أن يعكس تصوّراته التي يؤمن بها لتكون إطارًا قيميًا يحكم مواقفه المعيارية في البحث الاجتماعي.

إذن دعوى الحياد والتجرّد القيمي دعوى يصعب تصديقها، فلا بحث اجتماعي بلا تحيّز، وهذا ليس إشكالاً، بل هو المطلوب أصلاً؛ لأننا نؤمن أن العلوم الاجتماعية ليست وظيفتها فهم المجتمع فحسب، بل إصلاح المجتمع كذلك. فلا يمكن لعملية التوطين أن تؤدي الغرض التام منها إلا إذا اقتنع الباحثون الاجتماعيون أن وظيفة الباحث الاجتماعي لا تقتصر على وصف الواقع وتفسيره، بل تمتد لتقييم الواقع وتطويره. يقول ناصيف نصار: "الوصف على أهميته

الكبرى ليس جوهر البحث العلمي، إنه بمثابة المدخل إلى العملية المحورية في العلم، وهي عملية التفسير التي تعني كشف نظام العلاقات".[27]

والتفسير هو الآخر يجب أن يكون وسيلة لإصلاح الظواهر نفسها. أما الاقتصار على الوصف والتفسير دون الوظيفة التقييمية فهو أمر مشكل، إذ إن كانت غاية الباحثين في العلوم الاجتماعية تكمن في فهم المجتمع حصرًا، فمن إذن يقوم بوظيفة التطوير والإصلاح؟ فإذا كنا نؤمن أن وظيفة العلوم الاجتماعية تكمن في تحسين حياة الناس و"بناء مجتمع أفضل"،[28] فهذا يتطلب منطقيًا أن يسهم الباحثون على المستوى الفلسفي للمعرفة لا الموضوعي فقط، وهذا يعني أن وظيفة الباحثين الاجتماعيين يجب أن تتجاوز **شرح الظواهر** إلى وظيفة **إصلاح الظواهر** من خلال توظيف دراساتهم العلمية في المجتمعات الإنسانية وخبراتهم المتراكمة لصناعة المسار الاجتماعي الأفضل، وأن نرى هذه الخبرات متضمنة في مقررات التدريس.

المتطلب الثالث: التفريق بين مشروعية المنطق ومشروعية الاستعمال

ربما تكون الفكرة صحيحة في ذاتها، لكن غير صحيحة حين يُراد إعادة توظيفها في سياق آخر، فالفكرة إذا صحت في سياق معين فهذا لا يعني بالضرورة صحتها في كل سياق، فإذا نجح البريطانيون مثلاً في معالجة مشكلة البطالة بطريقة معينة فهذا لا يعني أن يبدأ مسؤول في قطر أو الإمارات بتصدير تلك الطريقة وتطبيقها في دولته، فلا بد من مراعاة فروقات السياقات، وإلا وقعنا في مشكلة "المنافرة السياقية".

والمنافرة السياقية ناتجة عن عدم التفريق بين أمرين أساسين:

الأمر الأول: المشروعية المنطقية

الأمر الثاني: المشروعية الاستعمالية

---

[27] ناصيف نصار، *منطق السلطة* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2018)، ص320.

[28] غادة بنت عبد الرحمن الطريف، *مقدمة في علم الاجتماع* (الرياض: مكتبة الرشد، 2013)، ص20.

المشروعية المنطقية تعني أن الفكرة تمتلك نسقًا منطقيًا يجعلها مشروعة من حيث الأصل، أما مشروعية الاستعمال في متعلقة بصلاحية الفكرة في سياقٍ محدد. وعدم التفريق بين مشروعية المنطق ومشروعية الاستعمال حوّل الباحثين إلى مجرد جسور تنتقل من خلالها الأفكار من سياق إلى سياق دون مراقبة منهجية تمنع عبور ما لا يصح عبوره، ولذلك نقطة الانطلاق الحقيقية للتوطين هي في التفريق بين هاتين الفكرتين.

فمثلاً الديمقراطية تقوم على نسق منطقي واضح، مركزه أن رأي الأغلبية هو أفضل معيار لصناعة القرار السياسي، وأن المساواة العددية _التي تمنع أي تفاضل بين أفراد الشعب السياسي_ أفضل منطلق في التعامل مع الأهلية السياسية. هذا هو منطق الديمقراطية الأصلي، وبإمكانك أن تحكم عليه بأنه صحيح أو ترفضه، لكن لو أقررت بصحة منطق الديمقراطية فلا يعطيك ذلك الضوء الأخضر لاستيرادها في كل مجتمع، فربما تكون الديمقراطية غير صالحة في مجتمع معين لظروف معينة، **فصحة المنطق لا تستلزم صحة الاستعمال**.

ومن هنا يأتي التوطين قنطرةً منهجية للأفكار المستوردة، مستندًا إلى وعي علمي قادر على التمييز بين السياقات المختلفة، قادر على استحضار خصائص كل سياق وما ينشأ عنه. فما لم يتحقق هذا الوعي بتباين خصائص كل سياق فإنَّ الأفكار ستنتقل انتقالاً عشوائيًا يربك المجتمعات أكثر مما يفيدها.

المطلب الخامس: مسارات التوطين في السياق الإسلامي

الشعور بالاغتراب تجاه بعض النتاج الفكري الغربي يمكن ملاحظته منذ النصف الثاني من المئوية العشرين، أما الفرادة التي واجهها التوطين في السياق العربي فهو انقسام الباحثين بين تيارين:

– تيار ينادي بأن يكون التوطين من بوابة الأسلمة، فيُطالب بتأسيس علم اجتماع إسلامي وعلم نفس إسلامي وعلم تربية إسلامي وهلم جرا.

– تيارٌ يطالب بأن يكون التوطين من بوابة العروبة، وفي ذلك نادوا بتأسيس "علم اجتماع عربي" وتعريب سائر العلوم.

وربما الفرادة الحقيقية تكمن في فكرة علم اجتماع إسلامي، أما المطالبة بعلم اجتماع عربي فهي دعوة مفهومة في إطار السباق العالمي لتوطين العلوم الاجتماعية، فهناك دعوات لتأسيس علم اجتماع صيني، أو علم اجتماع آسيوي، وعلم اجتماع أفريقي، وفي هذا السياق تكون الدعوة إلى "علم اجتماع عربي" صدى عربيًا لتلك الدعوات. أما علم اجتماع متعلق بدين فهذا ربما فريد، إذ لم أطلع على من تحدث عن علوم اجتماعية مسيحية أو بوذية أو يهودية أو زرادشتية.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ هذين المسارين ــ مسار علم اجتماع عربي وعلم اجتماع إسلامي ــ إن أحسنَّا وضع كل منهما موضعه الذي لا ينبغي إلا أن يكون فيه فلن يكون هناك تناقض بينهما. فعلم الاجتماع في السياق العربي لا بد من أن يكون عربيًا، على الأقل من حيث خصوصية الظاهرة كمًا وكيفًا، واختلاف خصائص الظاهرة يستدعي اختلاف المعرفة السيسيولوجية المعبّرة عنها؛ إذ المعرفة منهجيًا يجب أن تكون انعكاسًا للظواهر وامتدادًا لها.[29] وعلم الاجتماع في العالم الإسلامي لا بد من أن يكون إسلاميًا، على الأقل في تصوراته الوجودية والقيمية، إذ إن كل علمٍ اجتماعي يستبطن بالضرورة تصوراته القيمية، ولا يوجد عالم متحرر من القيم Value-free كما شُرِح ذلك سابقًا. وإذا كان حضور القيم إلزاميًا في المعرفة الاجتماعية فذاك يعني وجوب حضور قيم المجتمع نفسه، ولما كانت المجتمعات مجتمعات مسلمة، كان حضور الإسلام حينها منطقيًا.

هكذا ننجو من الصراع المتوهَّم بين مساري الإسلام والعروبة، فالعروبة متعلقة بالفهم في بُعديه الوصفي والتفسيري، والإسلام متعلق بالمعيارية في بعديها الوجودي والقيمي وانعكاساتهما،

---

[29] يقول الدكتور مصطفى محسن: "ترتبط طبيعة المعرفة السوسيولوجية أساسًا بطبيعة الظاهرة الاجتماعية موضوع دراستها، وهي ظاهرة متحولة ومتغيرة بحسب شروط الزمان والمكان". مصطفى محسن، *الخطاب السوسيولوجي* (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2015)، ص130.

وبذلك تكون العلاقة بينهما علاقة تكاملية. لكن الواقع ليس هكذا دائمًا، إذ يُنظر للعروبة اليوم على أنها أيدلوجيا تمتلك موقفًا قيميًا خاصًا بها، لتكون بذلك خطًا بديلاً للتصور الإسلامي، لا متكاملاً معه. فالإشكال إذن يبدأ حين تصبح العروبة وصفًا لأيدلوجيا وليست وصفًا لواقع، والحقيقة أن العروبة إن اختبرناها لن نجدها سوى لغة وثقافة معيشة تشكلها العادات والتقاليد، ولا تحيلنا إلى محتوى فكري محدد ولا إلى نسق قيمي، فحين تقول إنك "عربي" فهذا لا يقدم لي إجابة على المسألة الاقتصادية أو المسألة السياسية أو المسألة القيمية أو المسألة الاجتماعية، فالعربي ربما يكون ليبراليًا أو اشتراكيًا، وربما يكون ديمقراطيًا أو أتوقراطيًا أو حتى ثيوقراطيًا، فالعروبة ــ من حيث هيــ لا تقدم أي إجابة على أي من هذه الأسئلة؛ لأنها ببساطة ليست فكرًا ولا قيَمًا بقدر ما هي لغة وثقافة معيشة.

ولذلك كان دقيقًا السيد محمد باقر الصدر حين ذكر أن العروبة: "ليست إلا رابطة تاريخية ولغوية وليست فلسفة ذات مبادئ ولا عقيدة ذات أسس، بل حيادية بطبيعتها تجاه مختلف الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والعقائدية والدينية".[30]

هذا موطن إشكال وصف علم الاجتماع بالعروبة، أما علم اجتماع الإسلامي فيكون مُشكلاً إذا كان المقصود به التمايز على مستوى وصف الظاهرة وتفسيرها، هنا لا يمكن أن يشارك إلا معطيات الواقع نفسه بصرف النظر عن أي قبليّات ومسلمات مسبقة. فمثلاً إذا كنتُ باحثًا في علم الاجتماع فإني مضطر حتى أفهم الظواهر الاجتماعية في مجتمعٍ ما أن أنزل إلى هذا المجتمع وأدرسه، وأبدأ بالرصد والاستقراء والاستنباط، بعيدًا عن أي موجهات أيدلوجية أو دينية.

ومع الإقرار بما سبق، **فإن الباحث يقترح اطراح فكرة التسميات من أصلها**، فلا داعي لعلم اجتماع عربي ولا علم اجتماع إسلامي، إذ إن هذه التسميات عادةً ما تسحب الجدل إلى

[30] الصدر، *اقتصادنا*، ص15.

الدائرة الأيدلوجية، وإنما يكفي أن نقول علم اجتماع فحسب، ثم إذا كان هذا العلم يُدرَّس في السياق العربي والإسلامي فالواجب أن ينعكس السياق على محتوى علم الاجتماع، فالمفترض إذا أخذنا مقررًا في علم الاجتماع في جامعة قطر أو جامعة دمشق أو جامعة القاهرة أن نجد في هذا المقرر ما يعكس الظواهر المحلية بكل أبعادها، وأن نجد ما يعكس التصور الإسلامي بكل أبعاده، فالبيئة الحاضنة بحد ذاتها يُفترض أن تعبّر عن مضمون المعرفة التي تنتسب إليها، وهكذا ندع المحتوى يتحدث أصالةً عن نفسه دون توسّط العنوان بالضرورة.

المطلب السادس: مقياس التوطي

لقد سعى عدد من الباحثين لتحديد مقاييس معينة للتوطين، وكان من أبرزهم الأستاذ السوداني إبراهيم الخليفة الذي تبنى مقياسًا يستند إلى عدة محددات، منها المراجع العلمية والمفاهيم المحلية والنقد الثقافي وغير ذلك، وقد عوّل على هذه المعايير كثير من الكتبة المعنيين بالتوطين.

ولكن المتأمل لهذه العناصر لا يجدها مقاييس بقدر ما هي نتيجة لما ينبغي أن يكون مقياسًا. فمثلاً وجود مراجع محلية لا يدل بالضرورة على التوطين، فربما ينقل عن المراجع المحلية أفكارًا أجنبية، والأمر نفسه يتعلق بوجود النقد، فربما لجأ الباحث العربي إلى ناقد غربي في نقد فكرة أجنبية، فوجود النقد لا يعني أصالته.

وفي هذه الورقة محاولةٌ لصناعة مقياس جديد للتوطين، لا ينطلق من العوامل الخارجية والشكلية، بل ينطلق من الوعي نفسه بتصوراته الكامنة، وقد توصّلت الورقة إلى وجود سبعة مستويات يمكن قياس وجود التوطين من خلالها،[31] وكل مستوى من هذه المستويات وُضِع له سؤال مقياسي كما شرحنا في المقدمة.

---

[31] وليس بالضرورة أن توجد كلها، فربما تكون دراسة معنية بالتوطين على المستوى الوجودي وحده، وأخرى تكون على المستوى المصطلحي وحده، فليس بالضرورة وجود هذه المستويات كلها في دراسة واحدة.

أولاً: المستوى الوجودي

نعني بالمستوى الوجودي المستوى المتعلق بتصورات الإنسان تجاه الغيب والوجود والإنسان والاجتماع والمعرفة، والتي تنعكس في نهاية المطاف على تصورات الإنسان تجاه الخير والشر وتحديد موقفه منهما.

وهذا المستوى الوجودي لا يمكن ادعاء تحييده في صناعة الرؤى والمواقف تجاه الموضوعات الإنسانية والاجتماعية، فالتحيزات الوجودية حاضرة، سواء شعر بها قائلها أم لم يشعر، وهذا الأمر يبدأ من التعريف نفسه، فتعريف الأفكار كثيرًا ما يحيل إلى النموذج الوجودي الذي يقف وراءه. فمثلاً حين نرى تعريفات علماء الإسلام الأوائل للسياسة نجد أن المستوى الوجودي حاضر دون التباس، فابن عقيل ــ في القرن الخامس ــ يقول في تعريف السياسة: "السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي".[32]

وابن خلدون ــ في القرن التاسع ــ يقول: "السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليُحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه".[33]

وابن عابدين ــ في القرن الثالث عشر ــ يقول: "السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة".[34]

نجد هذه التعريفات تحيلنا إلى مدخل واضح، وهو الإصلاح، فغاية السياسة في التصور الإسلامي إصلاح المجتمعات،[35] وهذه بوابة تختلف تمامًا عن البوابة المكيافيللية السائدة في التنظير السياسي الحديث. فمثلاً يعرّف جوليان فرند السياسة قائلاً: "نعني بالعلم السياسي

---

[32] يُنظر: محمد بن أبي بكر ابن القيم، *الطرق الحكمية* (القاهرة: دار الحديث، ص2002)، ص12.

[33] ابن خلدون، *المقدمة*، ص92.

[34] محمد أمين ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار* (بيروت: دار الفكر، 1992)، ج4، ص54.

[35] والإصلاح لا ينفي المصلحة، لكنه لا يقتصر عليها.

إذن الدراسة الإيجابية للنشاط السياسي كما هو دون أن نعطيه قيمة بحد ذاته، أي أننا اخترنا منذ البدء الموقف المكيافيللي في فهمنا للسياسة". [36]

هكذا حدد جوليان فرند البوابة المكيافيللية مدخلاً له إلى السياسة، وهذا يعني أنه حدد بوضوح موقفه الوجودي، فالخير مصدره المصلحة، والشر مصدره غيابها، دون أي معيارٍ متعالٍ.
إذن لحظة صناعة التعريف نفسه هي نفسها اللحظة التي يحدد فيها الباحث موقفه الوجودي، ولا مجال هنا للحياد، فإما أن يتضمن التعريف ما يربط السياسة بمقصد أخلاقي أو لا يربط، وكلاهما موقف وجودي بالضرورة.
ولأن العلوم الاجتماعية اليوم تتظاهر بإلزام نفسها بالموضوعية، فإن الباحثين ينكرون وقوعهم في فخ التحيزات الوجودية، ولأجل ذلك فإنه يصعب أن نجد التصورات الوجودية حاضرة حضورًا رسميًا في البحث الاجتماعي، وإنما يكون حضورها من وراء جُدر المواقف والمصطلحات، لننظر مثلاً إلى هذه العبارة: "والأشياء المقدسة ليست في ذاتها هي التي لها قداسة، ولكن طبيعة الاتجاهات والمشاعر التي تضفي عليهم القداسة، فالقداسة إذن تتكون من اتجاه عقلي انفعالي هو الذي يميز أحدهما بالتقديس". [37]

تبدو هذه العبارة بريئة حين تقدم نفسها بطريقة موضوعية، لكن يمكن للقارئ أن ينظر ما وراءها من تحيّز وجودي واضح، وهو تبني الموقف اللاديني الذي ينزع القداسة الذاتية عن كل شيء، ويحيلها إلى رؤية الإنسان نفسه.

وانظر مثلاً إلى غوستاف لوبون الذي يرى أنه "ليس لأهمية الفكر الاجتماعي مقياس حقيقي غير ما يكون له من السلطان على النفوس، وليس لدرجة ما في الفكر من الصواب أو الخطأ

---

[36] جوليان فرند، جوهر السياسة، ترجمة فاروق الحميد (الإمارات: دار الفرقد، 2016)، ص24.
[37] غادة، *مقدمة في علم الاجتماع*، ص216.

نفع إلا من الناحية الفلسفية".[38] حين ينفي لوبون أهمية الفكر إلا ما كان له تأثير مباشر بصرف النظر عن تموضعه القيمي فهذا بحد ذاته موقف وجودي من المعرفة.

وإذا كان يصعب فك العلاقة بين الموقف الوجودي والاجتماعي، فإنه من المهم هنا بيان مرتكزات التصوّر الوجودي الذي تقوم عليه العلوم الاجتماعية التي نشأت في أحضان الحداثة،[39] وهي تقوم على رباعية مركزية:

الاستقلال: أي أن الإنسان كائن مستقل غير مرتبط بمرجعية خارجية متعالية، وتاليًا هو كائن أحادي البعد.

العقلانية: أي إن الإنسان يكتنز القدرة العقلية الكافية لتحديد مصالحه، فهو وحده الأعلم بما هو أصلح له، وتاليًا لا يحق لأحد التدخل في تفضيلاته، ولا يحتاج موجه قيمي خارجي.

الفردانية: وهي أن الفرد متمحور حول ذاته ومصالحه، ويشكّل أهدافه بمعزل عن أهداف المجتمع، وتقديم مصلحة الفرد على مصلحة الجماعة.

غائية المصلحة: كغاية نهائية للفعل الإنساني.

هذه هي الرباعية الحاكمة للإنتاج المعرفي في العلوم الاجتماعية وفقًا لتصورها الحداثي (بعد المرحلة الوضعية تحديدًا)، وهي في الحقيقة تعود إلى ثنائية **العقلانية والفردانية**، لكن لها منطلق وهو الاستقلال، ولها مآل ونتيجة وهي تحقيق المصلحة في صورتها المادية.

---

[38] لوبون، *السنن النفسية لتطوّر الأمم*، ص27.

[39] يقول ألفن جولدنر: "العلوم الاجتماعية ظهرت في عالم علماني على يد برجوازية صنعت نفسها، وظهرت على سطح المجتمع في أعقاب الثورة الفرنسية". ألفن جولدنر، *الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي*، ترجمة علي ليلة (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2004)، ص115.

وفي مقابل هذه الرباعية الحداثية ثمة "رباعية إسلامية" ينبغي أن يقوم عليها التصور الوجودي للعلوم الاجتماعية في السياق الإسلامي:

الاستخلاف: وهو استشعار الفرد بأنه مسؤول أمام الله في تحقيق مراد الله.

الرشد: وهو أن يتبنى مرجعية معيارية واضحة تتمثل في ثنائية الوحي والعقل.

التكاملية: وهو أن الإنسان يجب أن يحقق مصالحه بما يجعله متكاملاً مع بقية المجتمع.

غائية القسط: كغاية نهائية للفعل الإنساني.

هذه الرباعية الإسلامية التي ينبغي أن تكون مدخلاً للتوطين على المستوى الوجودي، وكلتا الرباعيتين ينتج عنها موقف واضح من القيم والأخلاق، فأما الرباعية الحداثية فينتج عنها الحياد الأخلاقي والمعياري، فيُختَزل دور الباحث في وصف الظاهرة وتفسيرها بعيدًا عن أي تدخل قيمي، وهذا مآل مباشر لمنطق العقلانية. وأما الرباعية الإسلامية فهي تنتج عنها فاعلية في إصلاح الظواهر ومعالجتها، وهذا تجسيد مباشر لغاية القيام بالقسط، إذ لا يمكن أن يؤمن الباحث أن غاية الاجتماع الإنساني القيام بالقسط ثم يتخلى عن مهمة معالجة الظواهر حين تنحرف عن تلك الغاية.

ولذلك نقول إن التوطين على المستوى الوجودي يستلزم تحديد التصورات الوجودية للموضوعات الاجتماعية قبل الاشتغالات العلمية التفصيلية، وهذا الأمر يجب أن يبدأ من تحديد غاية العلم نفسه، وهو الإصلاح، فإذا كان جيوفاني بوسينو يقول: "منذ عام 1830 كان علماء الاجتماع يتقاتلون حول غايات علمهم ودور عالم الاجتماع".[40] فماذا كان نصيب علماء الاجتماع المسلمين من هذا الاقتتال؟ هل حددوا غاية العلم بما ينسجم مع تصورهم الوجودي أم تركوا العقل الغربي يحددها نيابةً عنهم؟

---

[40] جيوفاني بوسينو، *نقد المعرفة في علم الاجتماع*، ترجمة محمد عرب (بيروت: مؤسسة المجد، 2008)، ص45.

لا شك أن المتعين على الباحث المسلم سواء أكان في علم الاجتماع أم التربية أم العلاقات الدولية أن يسعى في بناء التنظير الذي يؤدي إلى القيام بالقسط في مجاله، وإلا وقع في معضلة الانفصام العقدي التي التناقض بين الموقفين الوجودي والاجتماعي.

مقارنة بين التصورين الإسلامي والحداثي في التصور الوجودي للإنسان

الوظيفة	التصور الإسلامي	التصور الحداثي
المنطلق	الاستخلاف	الاستقلال
منطق التفكير	الرشد	العقلانية
منطق الممارسة	التكاملية	الفردانية
الغاية	القيام بالقسط	تحقيق المصلحة

ثانيًا: المستوى القيمي

ربما يبدو غريبًا الحديث عن التوطين على مستوى القيم، إذ التصور العام أن القيم كونية إنسانية، لا علاقة لها بنسبية الثقافات، فلا أحد ينكر قيم العدل والإحسان والوفاء وغير ذلك. يقول ديفيد هيوم: "إن كل الكـتَّاب من كل الأمم وفي كل العصور يتفقون في الثناء على العدل، الشهامة، التعقل، الصدق".[41]

لكن الواقع أن ذلك غير دقيق؛ لأن الاتفاق على صحة القيم المشهورة كالعدل والمساواة والحرية والكرامة لا يعني:

1- الاتفاق على معاني هذه القيم وحدودها، فما يراه العربي كرمًا ربما لا يراه الأوروبي كذلك، وما نراه كرامةً ربما لا يراه الأوروبي كذلك، وما هو حرية عندنا ربما لا يعد حرية عندهم والعكس صحيح، وقل الأمر نفسه على سائر القيم الإنسانية، بما في ذلك العدل. يقول الفيلسوف

[41] ديفيد هيوم، *أبحاث أخلاقية سياسية وأدبية*، ترجمة عبد الكريم ناصيف (دمشق: دار الفرقد، 2016)، ص279.

باسكال: "من الناحية العقلية الخالصة لا شيء عادل في ذاته، وإنما يتداعى كل شيء مع الزمن، فالعادة هي التي تصنع العدالة".[42]

2- الاتفاق على ترتيب القيم، فالحرية مثلاً لها الأولوية في المجتمعات الليبرالية، في حين المساواة لها الأولوية لدى المجتمعات الاشتراكية، والقسط مقدم عليهما في التصور الإسلامي.

إذن الاتفاق على أهمية القيم لا يعني الاتفاق على حدودها ولا على ترتيبها، وهذا يعني أن مشروعية التوطين لا تزال قائمة، فهي تعمل على تموضع القيم وفقًا لدلالتها وترتيبها في الثقافة المحلية، وينشأ عن ذلك بناء التنظير المعياري للموضوعات الاجتماعية وفقًا للنسق القيمي الذاتي، سواء فيما يتعلق بمدلولات القيم أو ترتيبها.

وينعكس التوطين القيمي على البحث الاجتماعي من ألفه إلى يائه، فالبعد الوصفي للظاهرة لا يمكن أن ينجو من الحضور القيمي، ففي علم الاجتماع كيف سيصف الباحث الاجتماعي ظاهرةً ما بأنها "مشكلة" اجتماعية دون أن يمتلك تصورًا قيميًا مسبقًا بموجبه يراها مشكلة؟ بل كيف سيصف اليوم المرأة؟ اليوم هناك ميول واسع في الغرب بتعريف المرأة تعريفًا اجتماعيًا لا بيولوجيًا، فالمرأة هي من تصف نفسها بأنها امرأة ولو كانت ذكرًا بيولوجيًا، فكيف سيعرّف الباحث الاجتماعي المرأة هنا دون أن يكون متحيزًا قيميًا؟

والباحث الأناسي، كيف سيحكم على مجتمع بأنه تقليدي أو متطور؟ ليست هذه الأوصاف سوى أحكام متحيّزة؛ لأنك لا تحكم على مجتمع بانه تقليدي إلا وفي ذهنك نموذج للنموذج غير التقليدي، ولذلك يرى فيليب ريتور أن القول بوجود طبقة اجتماعية أو عدم وجودها "ليس عملية حيادية".[43]

---

[42] نقلا عن جاك دريدا، *قوة القانون*، ترجمة محمد الشقيف (سورية: دار الحوار، 2019)، ص32.

[43] فيليب ريتور، *الدروس الأولى في علم الاجتماع*، ترجمة محمد جديدي (الرباط: منشورات ضفاف، 2015)، ص117.

والباحث الاقتصادي حين يعرّف الاقتصاد بأنه الاستغلال "الأقصى" للموارد، فهو بذلك يستبطن تصورًا قيميًا مسبقًا جعله يختار "الأقصى" وليس "الأمثل". ولقد ذهب فريدريك هايك وجون كينز إلى "أن علم الاقتصاد والأحكام التقويمية لا ينفصلان، وليس الاقتصاد علمًا محايدًا".[44] وإذا كان علم الاقتصاد ليس محايدًا باعتراف الاقتصاديين، فإلى أي جهة سيتحيّز الباحث المسلم؟ لا يمكن أن يدعي الحياد في علمٍ منحاز بطبيعته.

والباحث في العلاقات الدولية لا يموضع المصلحة في سلوك الدولة وينظم علاقتها بالمبدأ دون تصوّر قيمي مسبق، بل حتى تسمية النظريات نفسها لا تخلو من تحيّز قيمي، فحين يُقال النظرية "الواقعية"، هي واقعية بمعيار من؟ وحين يقال: النظرية "المثالية"، مثالية بمعيار من؟

وإذا كانت القيم تفرض وجودها على الموضوعات الإنسانية جميعها، فلا بد للباحث المسلم أن يختار موقفه القيمي في زحمة تلك المواقف، أما التخلي عن موقفه القيمي فلن يجعله موضوعيًا بقدر ما سيكون فريسةً لتلك المواقف.

ثالثًا: المستوى التاريخي

تتجلى أهمية التوطين على المستوى التاريخي في أنه الضامن للانطلاق من الوعي الذاتي، فمن البدهي أنه لا يمكن أن يتحقق التوطين إلا بوجود وعي ذاتي يستطيع الباحث من خلاله معرفة إمكاناته واحتياجاته. **وإذا كان الوعي بالذات شرطًا للتوطين فإن شرط الوعي بالذات هو الوعيُ بالتاريخ**، سواء أكان تاريخ الأفكار أم تاريخ التفكير أم تاريخ الأحداث والظواهر.

ففي السياسة مثلاً ثمة مطالبات واسعة في مختلف قارات العالم بتأسيس علم سياسة غير غربي، وعُقدت في ذلك مؤتمرات كثيرة، لكن كل هذه المطالبات باءت بالفشل وستبوء نظائرها به؛ لأنها قائمة على تناقض، فهي تملك طموحًا أن تنتج معرفة غير غربية، لكنها في الوقت نفسه

---

[44] نقلاً عن كاترين أودار، *ما الليبرالية؟*، ترجمة سناء الصاروط (المركز العربي: بيروت، 2020)، ص343.

تصر على أن تفكر بالعقل الغربي ذاته، وأن تستلهم الوعي الغربي ذاته، فهم بذلك كالذي يضع بذور البرتقال في التربة وينتظر أن تخرج شجرة تثمر تفاحًا! ستبقى الشجرة تثمر برتقالاً إلى أن تأتي اللحظة التي يدرك فيها الغارس أن ثمر الشجرة لن يتغير إلا إذا تغيرت البذور نفسها.

كما أن غياب التوطين على المستوى التاريخي أدى إلى ظاهرة خطيرة، وهي جهل الباحث بتاريخ مجتمعه، فأصبح طبيعيًا أن ترى باحثًا قضى في دراسة العلوم السياسية عشرات السنوات، لكنه مع ذلك لا يعرف تطور التأريخ السياسي لمجتمعاته، ولا التحولات التاريخية المفصلية. بلى، يعرف التمرحل التاريخي للسياسة الغربية، ويعرف تفاصيل الأحداث التاريخية الأوروبية، وربما يحدثك ساعات طويلة عن تفاصيل الحرب الأهلية الإنجليزية أو عن الثورة الفرنسية أو عن حروب نابليون أو الثورة الأمريكية لكنه لا يستطيع أن يتحدث لدقائق عن حركة الشريف حسين، أو الحركة السنوسية أو الثورة الجزائرية، أو الحركة المهدوية في السودان، أو ثورة العشرين في العراق، أو الثورة الإيرانية، أو إسقاط المخابرات الأمريكية لمصدق في إيران أو غير ذلك من الأحداث التي تشكّل اليوم حاضرنا بنحو مباشر أو غير مباشر.

هذا الجهل بتاريخ مجتمعاتنا _ الذي أدى إلى الجهل في كيفية التعامل معها_ هو نتيجة طبيعية لغياب فكرة التوطين على المستوى التاريخي، فحين لا يستشعر الباحث بأنه مضطر منهجيًا وحضاريًا للانطلاق من تاريخه، فإن النتيجة أنه سينطلق من النقطة التاريخية التي تنطلق منها الحضارة المهيمنة، فيفكر حينها وفقًا لنموذجها. وهؤلاء يصدق عليهم قول رينيه غينون إنَّ "المتأثرين بالعقل الغربي حتى وإن كانوا شرقيين بالولادة يجب أن يُعتبروا غربيين من جهة العقلية؛ لأن كل فكرة شرقية هي أجنبية عنهم بالكامل".[45]

[45] رينيه غينون، *أزمة العلم الحديث*، ترجمة عدنان نجيب الدين (النجف: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2016)، ص132.

لقد شدني ما قاله شتراوس من أن "الرحالة الكبير ابن بطوطة والمؤرخ والفيلسوف ابن خلدون يعبران معًا على روح أنثروبولوجية أصيلة".[46] فإذا كان ابن بطوطة يعبّر عن "روح أنثروبولوجية أصيلة"، فلماذا لم تكن بداية الأنثروبوجيا في السياق الإسلامي من لحظة ابن بطوطة؟ لماذا غاب عن الوعي المسلم أن ينطلق من لحظته التاريخية التي بدأت قبل الآخرين؟

رابعًا: المستوى الموضوعي

التوطين على المستوى الموضوعي متعلق بالموضوعات الفرعية للعلوم، ونحن نقول "الفرعية" لأن الموضوع الأساس لا يتغير بتغيّر الزمان والمكان، فموضوع علم السياسة هو السلطة، سواء أكانت تُدرَّس في قطر أم الصين أم البرازيل. وموضوع علم الاقتصاد هو الثروة، إنتاجًا وتوزيعًا واستهلاكًا واستثمارًا، في أي مكان وفي أي زمان لا يخلو علم الاقتصاد من هذه الموضوعات.

إذن لا نقصد بالتوطين على المستوى الموضوعي تغييرًا في موضوع العلم نفسه، وإلا لأدى ذلك لتغيير العلم نفسه، إذ العلوم تتمايز بتمايز موضوعاتها.[47]

وإنما المقصود تغيير الموضوعات الفرعية، فمثلاً يدرس علم الاجتماع البنى الاجتماعية، ولا يخلو مجتمع من بنى، لكن الاختلاف في طبيعة هذه البنى، كالقبيلة والطائفة والدين والكنيسة والطبقة الأرستقراطية وغير ذلك. وليست المجتمعات الإنسانية متساوية في هذه البنى، فالقبيلة مثلاً لا وجود لها في المجتمع اللبناني، والطائفية لا وجود لها في مجتمع مثل تونس وليبيا، ودور الكنيسة اجتماعيًا ليس كدور المسجد، وهلم جرا.

---

[46] كود ليفي شتراوس، *الأنثروبولوجيا في مواجهة مشاكل العالم الحديث*، ترجمة رشيد بازي (المغرب: المركز الثقافي للكتاب، 2019)، ص18.

[47] يقول أبو حامد الغزالي: "لا شك في أنَّ لكل علم موضوعًا يُبحث فيه عن أحوال ذلك الموضوع". أبو حامد الغزالي، *مقاصد الفلاسفة*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص63.

وكذلك ما يتعلق بالظواهر الاجتماعية، فالمجتمعات الإنسانية لا تشترك في الظواهر نفسها في كل مكان، ثمة ظواهر مشتركة في المجتمعات الإنسانية، مثل الزواج والطلاق والتفكك الأسري والانحراف والعنصرية. لكن هناك ظواهر تختلف من مجتمع لآخر، مثل ظاهرة الزواج بالقاصرات أو المجاعة أو الأمية أو الهجرة. والظواهر الاجتماعية تختلف في حضورها الكيفي ووزنها الاجتماعي من مجتمع لآخر، فحضور ظاهرة العنصرية في فرنسا أو ألمانيا يختلف عن حضورها في عمان أو الأرجنتين، وهلم جرا.

والتوطين على مستوى الموضوعات يخضع بالدرجة الأولى إلى متطلبات إقليم الباحث واحتياجاته، فمثلاً موضوع الريف ليس له مسوغ في قطر أو البحرين أو الإمارات، لكن له مسوغ كبير في دول الغرب الإسلامي. فكل إقليم تتوافر فيه معطيات ربما لا تتوافر في غيره، ومهمة التوطين على المستوى الموضوعي تكمن في التأكد من علاقة الموضوعات المدروسة باحتياجات البيئة التي ينتمي إليها.

خامسًا: المستوى المفاهيمي

التوطين على المستوى المفاهيمي هو النتاج المباشر لعملية التوطين على المستويات السابقة، فالتوطين على المستوى الوجودي والقيمي والموضوعي ينبغي أن ينتج توطينًا على مستوى المفاهيم، والمجتمعات الواعية هي التي تشق مساراتها المفاهيمية بوعيها الذاتي ولو كان ذلك مكلفًا وشاقًا؛ لأنه هو صمام الأمان للوعي المجتمعي.[48]

فمثلاً مصطلح الأسرة حاضرٌ في كل المجتمعات الإنسانية، لكن بناءً على تصوراتنا الوجودية والقيمية فإن الأسرة يجب أن تأخذ مفهومًا مختلفًا يلائم تلك التصورات. ففي السياق الغربي المعاصر تقوم الأسرة على وجود شخصين بصرف النظر عن ماهيتهما، في حين مفهوم الأسرة

---

[48] ذكر الخليفة أن اليابانيين "يفضلون عملية تطوير واشتقاق مفاهيم جديدة وبلورة نظريات جديدة، وتقنيات جديدة متدرجة لعدة سنوات أكثر من عملية الاعتماد الكامل على المفاهيم والمناهج التي طورت في الغرب لوصف الثقافة المحلية وتحليلها في اليابان". الخليفة، "توطين علم النفس،" ص67.

في السياق الإسلامي لا يقوم إلا على رجل وامرأة برابط شرعي. وكذلك مصطلح "الانحراف" مصطلح جوهري في علم الاجتماع، لكن الإشكال في تحديد دلالة الانحراف، وهذا مما يجب أن يخضع للتوطين بما يتلاءم مع ثقافتنا المعيارية.

وفي السياق العربي نجد الجابري أسهم في التوطين المفاهيمي، فهو مثلاً حين استعار مصطلح "اللاشعور السياسي" من دوبري ذكر أنه "لا يأخذه بكل حمولته ولا بنفس مضمونه، بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا". لأن هناك فرقًا بين السياقين، السياق الفرنسي والسياق العربي، ذلك لأن دوبري محكوم بمجتمع تحكمه علاقات اقتصادية في المقام الأول، والسياق العربي تحكمه علاقات عشائرية وطائفية في المقام الأول. وكذلك حين أخذ مصطلح المخيال الاجتماعي، قال "من الضروري الشروع منذ الآن في تبيئته عندنا وتوظيفه في موضوعنا".[49] ثم أعاد تعبئة هذا المصطلح بالحمولة المناسبة له في السياق العربي.

هنا الجابري يمارس عملية توطين بامتياز، فهو لم يقع تحت هيمنة المصطلح وحمولته، ولو فعل ذلك لأعاد توظيف المصطلح في السياق الخاطئ وصنع إشكالات، ولكنه وطّن المصطلح بما يجعله ملائمًا للتفاعل العلمي مع واقعه، وهكذا يقوم التوطين على عملية طرح لا جمع، أن نطرح المعطى الواقعي من التنظير الأجنبي، فما بقي من ذلك نقصيه جانبًا، ونستأنف تنظيرًا يلائمه.

---

[49] محمد عابد الجابري، *العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص15. وهذا كله لم يكن من الجابري سلوكًا عارضًا، بل هو منهج متأصل في تعاطيه مع الأفكار، فهو يقول: "عندما تظهر نظرية في ميدان لتفسر جملة من ظواهره انطلاقًا من فحص دقيق لقوانين تركيب تلك الظواهر وعوامل تطورها، ثم تنقل تلك النظرية إلى ميدان مختلف تمامًا قصد تفسيره بواسطتها، فإن الذي يحصل هو أن مفاهيم هذه النظرية التي كانت إجرائية مفيدة للفهم والمعرفة تتحول عندما توظف في ميدان آخر مختلف إلى عوائق ابستيمولوجية تحول دون الوصول إلى جوهر الأمور في هذا الميدان". الجابري، *العقل السياسي*، ص21.

خامسًا: المستوى المصطلحي

التوطين على المستوى المصطلحي متعلق باختيار التسميات التي تعبّر عن وعينا الذاتي تجاه الأفكار والأشياء، فالمفهوم الواحد تتجاذبه مصطلحات مختلفة، كلٌّ يختار المصطلح الأكثر تعبيرًا عن وعيه وثقافته. ولأن المصطلحات تحيل إلى الوعي الذي يقف وراءها، فمن الضروري للأمم التي تهتم لأمر وعيها أن تسمي الأفكار بالتسميات التي تحيل المتلقي إلى وعيها الذاتي بكل تصوراته.

لنأخذ مثالاً مباشرًا على ذلك، وهو أن هناك علمًا يسمى cross cultural psychology. وهذا العلم يُترجم بمصطلح "علم النفس عبر الثقافي". وهذا العلم معني بالتعرف على الخصائص النفسية للثقافات والفروقات النفسية بينها، لكن في سياقنا الإسلامي نجد هذا العلم يعبّر عن مصطلح قرآني متين، وهو مصطلح "التعارف"، الذي يعني التواصل الثقافي الواعي بين الوحدات الاجتماعية والثقافات المختلفة، ولذلك كان يُفترض ترجمة هذا العلم بـ **"علم النفس التعارفي"**. هكذا سوف يكون المصطلح محيلاً للنموذج الإسلامي بما يكتنزه من تصورات قيمية وأخلاقية تجعل التعارف وسيلةً لغاية أعظم، وهي القيام بالقسط.

إذن لو اختير مصطلح التعارف لأضفى على هذا العلم أبعادًا أكبر وأعمق، ولجعله في إطار قيمي وأخلاقي أوضح. وأحيانًا تزداد أهمية التكييف المصطلحي من بوابة أخرى، **وهي دور المصطلح في تزييف الوعي**، فالمصطلح أحيانًا يكون وسيلةً لتزييف وعي المتلقي، إذ المصطلح ليس مجرد كلمة بريئة، وإنما يخفي وراءه تحيزات معينة، وقبول المصطلح يستلزم قبول تلك التحيزات ولو لم يشعر المتلقي، وهنا يتجسّد دور الباحث في مزاحمة هذا المصطلح بمصطلح بديل يكشف ستر ذلك التحيّز.

سادسًا: المستوى المنهجي

نعني بالمنهج كل ما يتعلق بكيفية التعامل مع المعرفة، سواء على مستوى إنتاجها أو إدارتها أو تصنيفها ومأسستها، وسواء كان ذلك على المستوى البحثي أو على المستوى التعليمي، كل ذلك ينبغي أن يخضع للتوطين على المستوى المنهجي.

ولا ينبغي لنا أن نفترض البراءة بمجرد أن نسمع كلمة "منهج"، فعادةً هذه الكلمة لها هيبة لا تجعل المرء يجرؤ على اتهامها بالانحياز أو الأدلجة، لكنَّ ذلك ليس كذلك. يقول ألفن جولدنز ردًا على الافتراض بأن المنهج دائمًا ما يكون خالصًا لوجه الموضوعية " غير أنه يعد في الحقيقة أكثر من ذلك، لكونه يختلط عادةً بالافتراضات ذات الطبيعة الأيدلوجية الواضحة فيما يتعلق بماهية العالم الاجتماعي، ومن هو عالم الاجتماع، وما هي طبيعة العلاقة بينهما".[50]

والتوطين على المستوى المنهجي ينبغي أن يبدأ من تقسيم العلوم نفسها، فمثلاً إذا كان فصل علم الاجتماع عن الأناسة نافعًا في السياق الغربي، فهل من النافع للباحث المسلم أن يفصل بينهما أو أن الأفضل لمجتمعاتنا الدمج بينهما؟

وكذلك الفصل بين السياسة والعلاقات الدولية، هل هذا التقسيم ملائم للنظم الديمقراطية أكثر بحكم التباين الكبير في الموقف من المصلحة والقانون داخليًا وخارجيًا؟ حتى الفصل بين التاريخ وعلم الاجتماع يجب أن يكون محل تفكير وتساؤل، هل كان أنفع للتاريخ لو أنه التحق بعلم الاجتماع بما يجعل المؤرخ باحثًا في سنن الاجتماع الإنساني أكثر منه باحثًا في الأحداث الإنسانية؟

وعلى مستوى منهجية إنتاج المعرفة، من المهم توطين نمط المقاربة للموضوعات الاجتماعية، إذ المقاربة السائدة اليوم في العلوم الاجتماعية هي الفردية الجزئية Micro. وكل ذلك انعكاس

---

[50] ألفن جولدنر، *الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي*، ترجمة علي ليلة (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2004)، ص113.

مباشر لواقع المجتمع الفرداني الذي يلائم الواقع الغربي المعاصر، ولذلك ينبغي أن تختلف المقاربة في سياقنا الإسلامي الذي لا يقوم على ذات المنطق.

وفي علم النفس يتحدثون عن المقاييس النفسية، وعن الاختبارات التي تعبر عن تلك المقاييس، وهنا يتدخل التوطين بصورة كبيرة، إذ إن المقاييس لا تطرد عبر كل الثقافات، وإنما يجب أن تأخذ بالاعتبار ثقافة المتلقي، ولذلك يتحدثون عن "إجراءات التكييف الثقافي للاختبار".[51]

وبعد توضيح مستويات التوطين نأتي أخيرًا لتجسيدها بإيجاز على حقلين من حقول العلوم الاجتماعية المهمة، العلوم السياسية وعلم الاجتماع.

المطلب السابع: اختبار التوطين في الكتب السياسية التدريسية

جرى البحث عن التوطين بمستوياته السبعة السابقة في الكتب التدريسية في علم السياسة في العالم العربي، ووقع الاختيار على أربعة كتب، وهي:

- "العلاقات الدولية النظرية والواقع"، لخليل حسين.
- "مقدمة إلى علم السياسة" لعبد المعطي عساف.
- "مبادئ العلاقات الدولية" لمحمد القطاطشة.
- "مقدمة في العلاقات الدولية" لنايف بن نهار.

[51] إيمان بو كراع، "بناء وتكييف المقاييس النفسية والتربوية،" *مجلة العلوم الإنسانية* 31، العدد2 (2020): 184.

وعبّرت الدراسة عن مدى حضور أي مستوى من مستويات التوطين في الكتب المدروسة وفقًا للآتي:

اللفظ	الدلالة
معدوم	غياب التوطين غيابًا كليًا.
قليل جدًا	أقل من خمس مرات
قليل	بين الخمس والعشر مرات.
متوسط	أكثر من عشر مرات.
مرتفع	أكثر من عشرين مرة

فكانت النتيجة كالآتي:

المستوى/ المؤلف	عسّاف	خليل	القطاطشة	نهار
المستوى الوجودي	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم
المستوى القيمي	معدوم	قليل	معدوم	قليل جدًا
المستوى التأريخي	معدوم	متوسط	معدوم	قليل جدًا
المستوى الموضوعي	معدوم	قليل	قليل جدًا	متوسط
المستوى المفاهيمي	معدوم	معدوم	معدوم	قليل جدًا
المستوى المصطلحي	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم

يتبيّن من الجدول أن التوطين على المستوى الوجودي معدوم تمامًا، وكذلك على المستوى المصطلحي، أما بقية المستويات فهي تتراوح بين المعدوم والقليل، ونادر جدًا ما تصل إلى المتوسط.

اختبار التوطين في المؤلفات التدريسية في علم الاجتماع

مع التذكير بآلية الاختبار التي ذكرناها سابقًا في توطين السياسة، نشير هنا إلى أنه وقع الاختيار على أربعة كتب:

- أسس علم الاجتماع، لمحمد عودة.
- مقدمة في علم الاجتماع، لغادة عبد الرحمن
- علم الاجتماع السياسي، لإبراهيم أبراش
- نظرية علم الاجتماع المعاصر، لمصطفى عبد الجواد

فكانت النتيجة كالآتي:

المستوى/ المؤلف	عودة	غادة	أبراش	عبد الجواد
المستوى الوجودي	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم
المستوى القيمي	معدوم	قليل جدا	معدوم	معدوم
المستوى التأريخي	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم
المستوى الموضوعي	قليل جدًا	قليل جدا	قليل	معدوم

المستوى المفاهيمي	معدوم	معدوم	متوسط	معدوم
المستوى المصطلحي	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم

نلحظ هنا أن التوطين على المستويات الوجودية والتأريخية والمصطلحية معدوم تمامًا، ولا يكاد يُذكر على المستوى القيمي، وتتراوح البقية بين المعدوم والقليل. والمفارقة أن بعض هذه الكتب تنص في مقدماتها على أن سبب تأليفها يعود إلى حاجة علم الاجتماع للتطبيق في الواقع العربي، ومع ذلك لم تذكر أيًا من قضايا الواقع العربي، لا على مستوى الموضوعات ولا على مستوى الأمثلة.[52]

الخاتمة

في نهاية هذه الورقة نصل إلى النتائج الآتية:

أولاً: معنى التوطين يتمحور حول إحلال المعرفة الملائمة محل المعرفة غير الملائمة، وذلك من خلال جعل البنية النظرية قادرة على التفاعل العلمي مع المعطيات المحلية.

ثانيًا: التوطين ليس دعوةً لفرض حدود قومية على العلوم، وإنما دعوة لضمان استجابة البنية النظرية للمعطيات المحلية.

ثالثًا: تقوم فلسفة التوطين على ركيزتين: المثاقفة والخصوصية، وكلاهما يمكن إيجاد أصل لهما في الخطاب القرآني.

---

[52] فمثلاً يقول محمود عودة إن سبب سبب تأليفه لكتابه هو أن كتب علم الاجتماع المترجمة تعاني من مشكلة "بعدها عن الواقع الاجتماعي المحلي أو التبسيط المخل لحقائق علم الاجتماع، والمعالجة التقليدية لقضاياه مما يجعله أكثر بعدًا واغترابًا عن هذا الواقع". محمود عودة، *أسس علم الاجتماع* (بيروت: دار النهضة العربية)، ص5.

رابعًا: التموضع العلمي للتوطين ألا يكون هو الحالة الأصلية؛ لأنه بذلك يعبر عن موقف الاستيراد وحده، وإنما التموضع الملائم للتوطين أن يكون مسارًا فرعيًا من مسار التأصيل، فيكون التوطين رافدًا لبناء المعرفة الذاتية.

خامسًا: حتى تتحقق عملية التوطين فإنها تتطلب ثلاثة أمور: الانطلاق من الظاهرة، واستعادة الوظيفة التقييمية، والتفريق بين مشروعية المنطق ومشروعية الاستعمال.

سادسًا: أخذ التوطين في السياق العربي مسارين: مسار التعريب ومسار الأسلمة، ولا يرى الباحث تعارضًا بين المسارين من حيث الأصل، إذا كان العروبة على مستوى فهم الظاهرة ووصفها، وإذا كان الإسلام على مستوى تقييم الظاهرة، ومع ذلك فإن الباحث يقترح التخلي عن هذه المستويات وجعل المحتوى يعبّر عن ذاته دون توسّط العناوين.

سابعًا: يقترح الباحث وضع مقياس لمستوى التوطين في البحث الاجتماعي يتكون من سبعة مستويات: الوجودي، والقيمي، والتاريخي، والمفاهيمي، والموضوعي، والمصطلحي، والمنهجي.

ثامنًا: بعد دراسة عدة كتب تدريسية في علمي العلاقات الدولية والاجتماع، وجد الباحث غيابًا تامًا للتوطين على المستويات الوجودية والمصطلحية والمنهجية، وشبه تام في بقية المستويات.

المصادر والمراجع

Abū Kurā‘, Īmān. "binā’ wa-takyīf al-maqāyīs al-nafsīyah wa-al-tarbawīyah," Majallat al-‘Ulūm al-Insānīyah 31, no. 2(2020) .

Al-‘Aṭṭās, Sayyid Farīd. "ta‘rīf al-khiṭābāt al-badīlah wa-anwā‘hā," iḍāfāt, al-‘adad 9(2010) .

Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. Kitāb al-‘Ayn. Al-Qāhirah: Dār wa-Maktabat al-Hilāl.

Al-Fārūqī, Ismā‘īl Rājī. ṣiyāghat al-‘Ulūm al-ijtimā‘īyah ṣiyāghat Islāmīyah. Firjīniyā: al-Ma‘had al-‘Ālamī lil-Fikr ll’slāmy, 1989.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Maqāṣid al-falāsifah. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2003.

Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. Al-‘aql al-siyāsī al-‘Arabī: Muḥaddatuh wa-tajalliyātuh. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2000.

Al-Khalīfah, ‘Umar Hārūn wa-Muná Ḥasan Bābakr. "Tawṭīn ‘ilm al-nafs dirāsah taḥlīlīyah l‘yynh min uṭrūḥāt duktūrāh ‘ilm al-nafs fī al-jāmi‘āt al-Sūdānīyah," al-Majallah al-‘Arabīyah li-Ḍamān Jawdah al-Ta‘līm al-Jāmi‘ī 4, al-‘adad 7 (2011): 45-71.

Al-Raḍī, al-Sharīf. Talkhīṣ al-Bayān fī majāzāt al-Qur’ān. Bayrūt: Manshūrāt Dār Maktabat al-ḥayāh.

Al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir. iqtiṣādunā. Bayrūt: Dār al-Ta‘āruf.

Al-Ṭarīf, Ghādah bint ‘Abd al-Raḥmān. muqaddimah fī ‘ilm al-ijtimā‘. Al-Riyāḍ: Maktabat al-Rushd, 2013.

Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsá ibn Sūrat. Sunan al-Tirmidhī. Al-Qāhirah: Sharikat Maktabat wa-Maṭba‘at Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, 1975.

Al-Ṭūfī, Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawī. sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah. Bayrūt: Mu’assasat al-Risālah, 1987.

‘Awdah, Maḥmūd. Usus ‘ilm al-ijtimā‘. Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah.
Awdār, Kātrīn. mā al-lībrālīyah? tarjamat Sanā’ alṣārwṭ. Al-Markaz al-‘Arabī: Bayrūt, 2020.

Būḥadībah, ‘Abd al-Wahhāb. "Naḥwa ‘ilm ijtimā‘ ‘Arabī," ḍimna Naḥwa ‘ilm ijtimā‘ ‘Arabī: ‘ilm al-ijtimā‘ wa-al-mushkilāt al-‘Arabīyah al-rāhinah. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 1989.

Bwrdyw, Pierre. asbāb ‘amalīyat : i‘ādat al-naẓar fī al-falsafah, tarjamat Anwar Mughīth. Al-Qāhirah: Āfāq, 2018.
Bwsynw, Jiyūfānī. Naqd al-Ma‘rifah fī ‘ilm al-ijtimā‘. tarjamat Muḥammad ‘Arab. Bayrūt: Mu’assasat al-Majd, 2008.

Dirīdā, Jāk. qūwat al-qānūn. tarjamat Muḥammad al-Shaqīf. Sūrīyah: Dār al-Ḥiwār, 2019.

Dwrkāym, Imīl. Qawā‘id al-manhaj fī ‘ilm al-ijtimā‘. Tarjamat Maḥmūd Qāsim wa-al-sayyid Muḥammad Badawī. Iskandarīyah: Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘īyah, 1988.

Frnd, Julian. Jawhar al-siyāsah. tarjamat Fārūq al-Ḥamīd. Al-Imārāt: Dār al-Farqad, 2016.

Ghdnz, Antūnī. ‘ilm al-ijtimā‘. tarjamat Fāyiz alṣyāgh. Bayrūt: al-Munaẓẓamah al-‘Arabīyah lil-Tarjamah, 2005.

Ghīnūn, Rīnīh. Azmat al-‘Ilm al-ḥadīth. tarjamat ‘Adnān Najīb al-Dīn. al-Najaf : al-Markaz al-Islāmī lil-Dirāsāt al-Istirātījīyah, 2016.

Hywm, Dīfīd. Abḥāth akhlāqīyah siyāsīyah wa-adabīyah. tarjamat ‘Abd al-Karīm Nāṣīf. Dimashq: Dār al-Farqad, 2016.

Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn. radd al-muḥtār ‘alá al-Durr al-Mukhtār. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1992.

Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr. Al-ṭuruq al-Ḥikmīyah. Al-Qāhirah: Dār al-ḥadīth, 2002.

Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. Dīwān al-mubtada’ wa-al-khabar fī Tārīkh al-‘Arab wa-al-Barbar. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1988.

Jwldnr, alfn. Al-azmah al-qādimah li-‘Ilm al-ijtimā‘ al-gharbī. tarjamat ‘Alī laylah. Al-Qāhirah: Al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, 2004.

Lūbūn, Ghūstāf. al-sunan al-nafsīyah ltṭwwr al-Umam. tarjamat ‘Ādil Zu‘aytir. ‘Ammān: Al-Ahlīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2016.

Muḥsin, Muṣṭafá. Al-khiṭāb al-sūsiyūlūjī. Al-Maghrib: Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 2015.

Naṣṣār, Nāṣīf. Manṭiq al-Sulṭah. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2018.

Ruwiya, rwhān Dīb. "al-maskūt ‘anhu min Tārīkh al-‘Ilm al-ḥadīth: Al-‘Ilm wālbṭsh al-isti‘mārī," ḍimna Kitāb fī Naqd al-Thaqāfah al-mu‘āṣirah, tarjamat wa-taḥrīr ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Wuhaybī, 179-190. Al-Riyāḍ: Dār takwīn, 2022.

Rytwr, Fīlīb. al-durūs al-ūlá fī ‘ilm al-ijtimā‘. tarjamat Muḥammad Jadīdī. Al-Rabāṭ: Manshūrāt Ḍifāf, 2015.

Ṣafwat, Aḥmad Zakī. Jamharat Rasā’il al-‘Arab fī ‘uṣūr al-‘Arabīyah. Bayrūt: al-Maktabah al-‘Ilmīyah, 1356-1357h.

Shtrāws, Kūd Līfī. al-anthrūbūlūjiyā fī muwājahat mashākil al-‘ālam al-ḥadīth. tarjamat Rashīd Bāzī. al-Maghrib : al-Markaz al-Thaqāfī lil-Kitāb, 2019.